

**ZWISCHEN TRAUMA, TRAUM UND TRADITION:
IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN
IN DER
JUNGEN JÜDISCHEN GEGENWARTSLITERATUR**

Dissertation

ZUR ERLANGUNG DES AKADEMISCHEN GRADES

DOCTOR PHILOSOPHIAE (DR. PHIL.)

PHILOSOPHISCHE FAKULTÄT II

DER HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

eingereicht am 01.04.2001

von M.A. Inga-Marie Kühl,
geboren am 29.04.1971 in Kiel

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin
Prof. Dr. Jürgen Mlynek

Dekan der Philosophischen Fakultät II
Prof. Dr. Wolfgang Hock

Erstgutachterin: PD Dr. Hannelore Scholz
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Inge Stephan

Datum der Promotion: 19.12.2001

INHALT

1.	Der junge jüdische Diskurs in Deutschland	1
1.1	Forschungsstand	2
1.2	Methodik	10
1.2.1	Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland	26
1.2.2	Das Referential des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland	39
1.2.3	Das Aussagefeld des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland	48
1.2.4	Die Position der Aussagenden im jungen jüdischen Diskurs in Deutschland	50
1.3	Exkurs: Positionierung dieser Arbeit	68
1.4	Exkurs: Die Zuwanderung russischer Juden und ihre Bedeutung für den jungen jüdischen Diskurs in Deutschland	69
1.5	Die junge jüdische Literatur als Bestandteil des jungen jüdischen Diskurses	73
2.	Das Identitätsfeld der Shoah	75
2.1	Verhaltensweisen der Überlebenden	77
2.2	Interaktionen zwischen den Überlebenden und ihren Nachkommen	88
2.3	Die Deutschen als Tätervolk	110
3.	Das Identitätsfeld der „negativen Symbiose“	125
3.1	Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“	133
3.2	Traum einer neuen Normalität	164
4.	Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“	194
4.1	Figurationen ironischer Gesellschaftskritik	210
4.2	Metaphern der Unzugehörigkeit	237
4.2.1	Nase	238
4.2.2	Augen	248
4.2.3	Sprache	259
5.	Das Identitätsfeld der weiblichen „Anderen“	286
5.1	Gesellschaftliche Ausgrenzung	297
5.2	Emanzipation qua Tradition	309
5.3	Sinnstiftende Spiritualität	335
6.	Das Identitätsfeld der biblischen Schriften	343
7.	Zusammenfassung	366
	Literaturverzeichnis	376

Schlagworte:

deutsch-jüdische Literatur, zeitgenössischer jüdischer Diskurs, negative Symbiose, der/die jüdische Andere

Anhand von gesellschaftspolitischen, demographischen und kulturellen Entwicklungen werden in Anlehnung an Michel Foucault die konstituierenden Regeln eines innerjüdischen Diskurses beschrieben, welcher vor zwei Jahrzehnten in der Bundesrepublik Deutschland und der DDR entstanden ist. Innerhalb dieses Diskurses wird die junge jüdische Gegenwartsliteratur verortet, die durch signifikante Korrespondenzen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit gekennzeichnet ist.

Mithilfe einer methodenpluralistischen Vorgehensweise, die neben literaturwissenschaftlichen Ansätzen auch solche der geschichtsphilosophischen, sozio-psychologischen, kunst- und kulturhistorischen Forschung einbezieht, wird die Konstruktion junger jüdischer Identität in ausgewählten Texten exemplarisch untersucht. Wiederkehrende Konstanten der Identitätskonstruktionen werden genauso herausgearbeitet wie Divergenzen der ästhetischen Verfahren, durch die subversive, oftmals geschlechtsspezifisch konnotierte Deutungsebenen eröffnet werden. Dem übergeordneten Interesse der Arbeit folgend, werden die Ergebnisse der Textanalysen innerhalb des diskursiven Aussagekontextes betrachtet.

Keywords:

German-Jewish literature, contemporary Jewish discourse, negative symbiosis, the Jewish Other

Following Michel Foucault, the author uses socio-political, demographic, and cultural developments to define a set of rules organizing the inner-Jewish discourse that emerged approximately two decades ago in the Federal Republic of Germany and the former GDR. Within that discourse, the author locates a body of contemporary German-Jewish literature characterized by strong resemblances to socio-historical reality.

The dissertation examines the construction of contemporary Jewish identity within selected works of literature, using a variety of methodological

approaches from the fields of literary criticism, history of art, culture and philosophy as well as socio-psychology. Recurring identity traits within those constructions are emphasized as well as differences in the aesthetic scheme which often bear subversive, gender specific connotations. Consistent with the overall aim of the dissertation, the results of the literary analyses are transferred to the discursive level.

EIDESSTATTLICHE VERSICHERUNG

Ich erkläre, daß ich die Dissertation selbständig verfaßt und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe.

Berlin, 01.04.2001

Inga Kühl

EIDESSTATTLICHE VERSICHERUNG

Ich versichere, daß die Dissertation weder an einer anderen wissenschaftlichen Einrichtung eingereicht noch abgelehnt worden ist.

Berlin, 01.04.2001

Inga Kühl

EIDESSTATTLICHE VERSICHERUNG

Ich erkläre, daß ich die Promotionsordnung der Philosophischen Fakultät II der Humboldt-Universität zu Berlin zur Kenntnis genommen habe.

Berlin, 01.04.2001

Inga Kühl

1. Der junge jüdische Diskurs in Deutschland

Von Lea Fleischmann erscheint 1980 die autobiographische Schrift *Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verläßt die Bundesrepublik*.¹ 20 Jahre später gibt Richard Chaim Schneider den Sammelband *Wir sind da! Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute* heraus.² Diese beiden Veröffentlichungen markieren in mehrerer Hinsicht Eckpunkte eines innerjüdischen Diskurses in Deutschland, der sich mit dem Erwachsenwerden der Nachkriegsgenerationen herausbildet hat.

Sie können als chronologische Klammer begriffen werden, innerhalb der sich aus vereinzelt, sehr stark an individuellen Lebensgeschichten orientierten Wortmeldungen eine selbstverständliche, öffentlich stattfindende Debatte entwickelt hat. Dabei stellt Fleischmanns autobiographischer Bericht eine der ersten Äußerungen von Vertretern der Zweiten Generation dar, die gerade aufgrund ihrer vermeintlichen Singularität großes Aufsehen in der bundesdeutschen Öffentlichkeit erregt hat.³ Dem steht der Sammelband Richard Chaim Schneiders gegenüber, der schon durch die Verschiedenartigkeit der Interviewpartner – dem Nebeneinander von Überlebenden und Nachgeborenen entspricht das Nebeneinander unterschiedlichster familiärer, beruflicher und politischer Hintergründe – eine Polyphonie jüdischer Stimmen in Deutschland präsentiert.

Die Titel der beiden Veröffentlichungen – *Dies ist nicht mein Land* und *Wir sind da* – markieren entgegengesetzte Auffassungen über die Möglichkeit, als Jude in Deutschland zu leben. Der abgrenzenden Positionierung Lea Fleischmanns, die sie mit ihrer Auswanderung nach Israel biographisch umsetzte, steht die Betonung des Angekommenseins im Titel von Richard Chaim Schneiders Sammelband gegenüber. Während Fleischmann jüdische Existenz in der Bundesrepublik an den Folgen der deutschen Geschichte von 1933-1945

¹ Fleischmann, Lea: *Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verläßt die Bundesrepublik*. Hamburg 1980.

² Schneider, Richard Chaim: *Wir sind da! Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute*. München 2000. Das Buch entstand im Zusammenhang mit einer vierteiligen Dokumentationsreihe für das Fernsehen, die im Frühjahr 2000 das erste Mal ausgestrahlt wurde. Es enthält 34 Interviews mit Zeitzeugen und einen Aufsatz von Schneider zur Geschichte der Juden in Deutschland nach 1945.

³ Bereits ein Jahr zuvor war ein Sammelband mit Aufsätzen erschienen, in denen Juden und Jüdinnen sich mit ähnlicher Skepsis über ihr Leben in der bundesrepublikanischen Nachkriegsgesellschaft äußern. Broder, Henryk M. und Lang, Michael (Hg.): *Fremd im eigenen Land*. Frankfurt a. M. 1979.

scheitern sieht, kann Schneider diese nicht nur konstatieren, sondern als „Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute“ – so der zweite Teil des Titels – historiographisch kanonisieren.

So läßt sich – in einer bewußt plakativen Form – an den Veröffentlichungen Fleischmanns und Schneiders das Spannungsfeld eines jungen jüdischen Diskurses in Deutschland veranschaulichen.

Teil dieses Diskurses sind neben autobiographischen und journalistischen Texten, Interviews, offiziellen Stellungnahmen und wissenschaftlichen Beiträgen auch literarische Texte. Diese Texte aus ihrer diskursiven Verortung heraus zu analysieren und in ihrer spezifisch literarischen Eigenart zu betrachten, ist Ziel dieser Arbeit.

1.1 Forschungsstand

Thomas Nolden hat mit seiner Untersuchung *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*⁴ eine vergleichende Analyse von Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen aus Deutschland und Österreich vorgelegt. Es ist sein Verdienst, in dieser Monographie die junge jüdische Gegenwartsliteratur als zusammenhängendes Phänomen kenntlich gemacht zu haben. Sehr genau hat Nolden die komplexen Zusammenhänge zwischen den spezifischen gesellschaftlichen Hintergründen der beiden deutschen Nachkriegsstaaten, den Biographien der Schreibenden und der literarischen Produktion recherchiert. Er hat festgestellt, daß „die nichtjüdische Gesellschaft und die jüdische Tradition [...] die beiden Spannungs- und Fixpunkte [darstellen], auf die die junge jüdische Literatur konzentrisch ausgerichtet ist.“⁵

Eine weitere zusammenhängende Darstellung der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur in Deutschland und Österreich liegt mit Helene Schruffs publizierter Dissertationsschrift *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘*⁶ vor. Unter dem Aspekt der

⁴ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*. Würzburg 1995; außerdem: Ders.: Contemporary German Jewish Literature. In: *German Life and Letters*, Nr. 47, 1994, S. 77-93.

⁵ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 66.

⁶ Schruff, Helene: *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘*. Hildesheim-Zürich-New York 2000.

Identitätssuche stellt Schruff die fiktionalen Werke der zeitgenössischen jüdischen Autoren und Autorinnen in eine Traditionslinie deutsch-jüdischer Literatur, wie sie für den Zeitraum um 1900 beschrieben worden ist. Das sehr stark aktivisch verstandene Moment der Identitätssuche bindet Schruff an die fiktiven jüdischen Charaktere, so daß sie in ihren textimmanenten Analysen vor allem die Psychogramme und Biographien der Figuren untersucht.

Einführungen in das Phänomen der jüdischen Gegenwartsliteratur leisten die Literaturzeitschriften *Palette*⁷ und *GrauZone*⁸. Neben Ausschnitten aus Primärtexten sind dort Autoren- bzw. Autorinneninterviews und kommentierende Aufsätze abgedruckt.⁹ In den Zeitschriften *Babylon*¹⁰ und *Semittimes*¹¹, die beide einen jüdischen Themenschwerpunkt haben, wird in zwei kürzeren Artikeln das Verhältnis ausgewählter Texte junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen zur Tradition der amerikanisch-jüdischen, bzw. der deutsch-jüdischen Literatur untersucht.¹² In den Analysen von

⁷ *Die Palette. Zeitschrift für Literatur von Randgruppen*, 9. Jg., Nr. 18, 1993 (Themenheft „50 Jahre danach – Jüdische AutorInnen schreiben“).

⁸ *GrauZone. Zeitschrift über neue Literatur*, 4. Jg., Nr. 13, 1997 (Themenheft „Junge jüdische Literatur“).

⁹ Den Hinweis auf diese beiden Hefte verdanke ich der Arbeit von Helene Schruff. Die Zeitschrift *Palette. Zeitschrift für Literatur von Randgruppen*, deren Erscheinen seit 1994 eingestellt ist, wurde vom „kulturand e.V. Verein zur Förderung der Randgruppenkultur“ herausgegeben. Das durch Zeitschriften- und Vereinsnamen artikulierte Anliegen der Herausgeber läßt Rückschlüsse auf das Selbstverständnis der dort publizierenden Autoren und Autorinnen zu. Diese werden nämlich nur dann in der Zeitschrift publiziert, wenn sie über das Konzept der Zeitschrift unterrichtet worden sind und der Veröffentlichung ihrer Texte in diesem Kontext zugestimmt haben – diese Bedingung betont Ulrich Predelli in seinem Beitrag „Der Randgruppenzoo und die Ästhetik des Stigmas“ im genannten Heft (S. 102-109, hier S. 107). Nicht der Aspekt der Stigmatisierung, wohl aber der Aspekt der Minderheitenzugehörigkeit der jüdischen Autoren und Autorinnen steht im Zentrum des Artikels von Verona Jeuck, welcher die zentralen Motive der Texte vorstellt. Jeuck, Verona: Wortmeldungen einer Überbleibsel-Minorität. In: Ebd., S. 76-85.

Von den in der vorliegenden Untersuchung behandelten Schriftstellern und Schriftstellerinnen sind in dem Themenheft der *Palette* nur Esther Dischereit und Katja Behrens mit Primärtexten vertreten.

¹⁰ *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, Frankfurt a. M., seit 1986.

¹¹ *Semittimes. Das deutsch-jüdische Meinungs- und Zeitmagazin*, Dreieich, 1991-92 (Vorgängerzeitschrift: *Semit. Die unabhängige jüdische Zeitschrift*, Dreieich, 1988-91).

¹² Da die junge jüdische Gegenwartsliteratur in dieser Untersuchung weder in eine Tradition deutsch-jüdischer Literatur vor '33 noch in eine Tradition amerikanisch-jüdischer Literatur eingeordnet wird, kann auf einen ausführlichen Forschungsüberblick für diese Bereiche verzichtet werden. Zur deutsch-jüdischen Literatur sei jedoch verwiesen auf die sehr differenzierte Darstellung und Forschungsübersicht von Andreas Kilcher: Kilcher, Andreas B.: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart 2000, S. V-XX; vgl. außerdem: Schruff, Helene: Definitionen zu Deutsch-Jüdischer Literatur. In: Dies.: *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘*. Hildesheim-Zürich-New York 2000, S. 19-30.

Zur amerikanisch-jüdischen Literatur sei verwiesen auf die Periodika *Studies in American Jewish Literature* (University Park, PA; seit 1975) und *Modern Judaism* (Baltimore, MD; seit 1981), sowie

Gertrud Koch, die Texte von Rafael Seligmann, Maxim Biller und Irene Dische mit Texten amerikanisch-jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen vergleicht, stehen literatur-ästhetische Kriterien im Vordergrund.¹³ Demgegenüber zielt Dieter Lampings Fazit, daß die junge jüdische Gegenwartsliteratur „kaum an die alte deutsch-jüdische Literatur anschließt“,¹⁴ vor allem auf das Selbstverständnis der Autoren und Autorinnen.¹⁵

Dem Selbstverständnis der jüdischen Autoren und Autorinnen wird auch im *Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*¹⁶ große Bedeutung beigemessen. Wie der Herausgeber erklärt, sollen in den einzelnen Beiträgen „verallgemeinernde Zuschreibungen“ vermieden und durch „selbstreflexive Standortbestimmungen singulärer Schreibakte“¹⁷ ersetzt werden – ein Anliegen, das als Reaktion auf die extremen Sensibilisierungen zu verstehen ist, welche die Rede von einer deutsch-jüdischen Literatur aufgrund ihres ideologischen Mißbrauches in der Vergangenheit evoziert. Entsprechend wird in den kurzen Porträts zu Leben und Werk der einzelnen Schriftsteller und Schriftstellerinnen¹⁸ auf die Konstruktion eines literaturgeschichtlichen Zusammenhangs bewußt verzichtet.

Ausführlichere wissenschaftliche Darstellungen zu einzelnen Werken, bzw. zu Schriftstellern oder Schriftstellerinnen liegen im deutschsprachigen Raum lediglich für Esther Dischereit und Barbara Honigmann vor.

Itta Shedletzky würdigt in ihrem Aufsatz „Eine deutsch-jüdische Stimme sucht Gehör – Zu Esther Dischereits Romanen, Hörspielen und Gedichten“ vor

das Standardwerk von Fried, Lewis (Hg.): *Handbook of American-Jewish Literature*. New York 1988.

Kein Bezug genommen wird in der vorliegenden Arbeit auch auf die sogenannte „Holocaust-Literatur“, also auf Texte, die von Überlebenden der Shoah verfaßt worden sind. Vgl. hierzu: Schruff, Helene: Exkurs: Holocaust-Literatur. In: Dies.: *Wechselwirkungen*. A.a.O., S. 104-111.

¹³ Koch, Gertrud: Corporate Identities. Zur Prosa von Dische, Biller und Seligmann. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, H. 7, 1990, S. 139-142.

¹⁴ Lamping, Dieter: Gibt es eine neue deutsch-jüdische Literatur? In: *Semittimes. Das deutsch-jüdische Meinungs- und Zeitmagazin*, Jg. 3, 1991, Nr. 4, S. 96/97, hier: S. 97.

¹⁵ Eine andere Herangehensweise wählt Lamping in seiner Untersuchung von jüdischen Schriftstellern und Schriftstellerinnen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die er durch einen „jüdischen Diskurs in der deutschen Literatur“ verknüpft sieht: Lamping, Dieter: *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Göttingen 1998.

¹⁶ Kilcher, Andreas B. (Hg.): *Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur: jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart-Weimar 2000.

¹⁷ Kilcher, Andreas: Einleitung. In: Ebd., S. XIV.

¹⁸ Mit Ausnahme von Ulla Berkéwicz gibt es in dem Lexikon Einträge zu allen in der vorliegenden Untersuchung behandelten Schriftstellern und Schriftstellerinnen. Zu Ulla

allein die lyrische Dichtung von Dischereits Sprache.¹⁹ Für jedes der von ihr behandelten Genres veranschaulicht Shedletzky, wie Dischereit mit komplexen Textkompositionen, vielschichtigen Motivketten und assoziativen Sprach- und Klangbildern sehr fragile, häufig widersprüchliche Bilder jüdischer Identität entwirft.

Eva Lezzi nimmt unter den Aspekten „Geschichtserinnerung“ und „Weiblichkeitskonzeptionen“ einen Vergleich zwischen Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch* und Anne Dudens *Das Judasschaf* vor.²⁰ Sie zeigt, daß das Selbstverständnis der Protagonistinnen in beiden Texten vom nationalsozialistischen Judenmord einerseits und patriarchalischen Gesellschaftsstrukturen andererseits geprägt wird. Während daraus bei der jüdischen Protagonistin in Dischereits Text ein potenziertes Opferempfinden resultiert, kollidiert die Zugehörigkeit zum Tätervolk bei Dudens nichtjüdischer Protagonistin mit ihren geschlechtsspezifischen Erfahrungen gesellschaftlicher Unterdrückung. Lezzi zufolge wird diese Ambivalenz in Dudens Text schließlich in eine christlich-feminine Leidensmystik überführt, die von ihr als problematisch empfunden wird.

In ihrem Beitrag über Barbara Honigmann konzentriert Birgit Lermen sich auf die literarischen Topoi von Fremde und Heimat, die in der jüdischen Kultur vielfach belegt sind.²¹ Honigmanns Prosatexte bieten sich für eine diesbezügliche Lesart an, weil die Auseinandersetzungen der Protagonistinnen mit ihrem Jüdischsein immer von örtlichen Veränderungen begleitet sind.²²

Von diesen Aufsätzen abgesehen, fällt jedoch auf, daß die Rezeption der

Berkéwicz vgl.: Die Position der Aussagenden im jungen jüdischen Diskurs in Deutschland, S. 50 / Anmerkung 173.

¹⁹ Shedletzky, Itta: Eine deutsch-jüdische Stimme sucht Gehör – Zu Esther Dischereits Romanen, Hörspielen und Gedichten. In: Braese, Stephan (Hg.): *In der Sprache der Täter. Neue Lektüren deutschsprachiger Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur*. Opladen-Wiesbaden 1998, S. 199-225.

²⁰ Lezzi, Eva: Geschichtserinnerung und Weiblichkeitskonzeptionen bei Esther Dischereit und Anne Duden. In: *Aschkenas*, Jg. 6, 1996, H. 1, S. 117-148.

²¹ Lermen, Birgit: In der ‚Fremde der Heimat‘: Die Schriftstellerin Barbara Honigmann. In: Abret, Helga und Nageschmidt, Ilse (Hg.): *Zwischen Distanz und Nähe. Eine Autorinnengeneration in den 80er Jahren*. Bern 1998, S. 107-225.

²² Im ‚Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland‘ in Heidelberg, welches von Dr. Peter Honigmann, dem Ehemann von Barbara Honigmann, geleitet wird, liegen außerdem zwei unveröffentlichte Examensarbeiten über Honigmanns Texte vor: Papacek, Ellen: *Wahrnehmung aus jüdischer Perspektive. Barbara Honigmanns Prosawerk im Rahmen der jungen jüdischen Literatur*. 1996 (Staatsexamensarbeit Universität Mainz, unveröffentlicht); Wolt,

jungen jüdischen Literatur in Deutschland bisher vorwiegend in Buchrezensionen der Tages- und Wochenzeitungen stattgefunden hat.²³

Im Unterschied dazu hat sich die amerikanische Germanistik bereits sehr ausführlich mit den deutschsprachigen Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen beschäftigt.²⁴ Dieses geschieht meistens mit starker Referenz auf den „Minderheitendiskurs“²⁵, dem sie zugeordnet werden.²⁶ Als wegweisende Veröffentlichung soll hier zunächst der von Sander L. Gilman und Karen Remmler herausgegebene Band *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*²⁷ genannt werden, der die Beiträge der Konferenz „The Reemergence of Jewish Culture in Germany“ enthält, welche im Frühjahr 1993 an der Cornell University stattgefunden hat. In den einzelnen Beiträgen verlaufen die Grenzen zwischen historischen, soziologischen und kulturwissenschaftlichen Interpretationen oft fließend; thematisiert werden zeitgeschichtliche,²⁸ gesellschaftspsychologische,²⁹ kulturelle³⁰ und politische³¹

Ruth: *Die Protagonistin des Romans ‚Soharas Reise‘ von Barbara Honigmann. Soharas Selbstfindung*. WS 1997/98 (Magisterarbeit Universität Freiburg, unveröffentlicht).

²³ Vgl.: Schruff, Helene: *Wechselwirkungen*. A.a.O., S. 16. Die einzelnen Rezensionen können hier nicht aufgeführt werden. Sie werden teilweise in den Analyseabschnitten der Arbeit zitiert.

²⁴ Hierzu muß auch das oben genannte Überblickswerk *Junge jüdische Literatur* von Thomas Nolden gezählt werden, der an einer US-amerikanischen Universität lehrt und forscht.

²⁵ Zur Verwendung des Begriffes „Minderheit“ in dieser Untersuchung vgl.: Methodik, S. 13ff.

²⁶ Ich teile diesen Interpretationsansatz und halte ihn für ausgesprochen produktiv, um ein adäquates Verständnis der jüdischen Gegenwartsliteratur in Deutschland zu erlangen – zumindest für den Zeitraum der zurückliegenden 20 Jahre. Dabei verstehe ich die Texte nicht als „Sprachrohr“ der Minderheit, da dieses Verständnis eine von mir unerwünschte Betonung von Selbstverständnis und Schreibintention der Autoren und Autorinnen zur Folge hätte und die Besonderheit des literarischen Aussagemodus nicht angemessen berücksichtigen würde. In der vorliegenden Untersuchung definiere ich die literarischen Texte als Bestandteil eines jungen jüdischen Diskurses und versuche, die formativen Regeln zu ergründen, die bei der Konstitution des Diskurses wirksam werden und die die literarische Produktion der Diskursteilnehmer prägen. M.E. werden durch diese Herangehensweise zwei diskursbegründende Einschnitte, nämlich der historische Einschnitt der Shoah (zum Wortgebrauch vgl.: Methodik, S. 10 / Anmerkung 47) und der demographische Einschnitt des Generationenwechsels von den überlebenden zu den nachgeborenen Generationen (vgl.: Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland, S. 26f.), angemessener bewertet als in der Arbeit von Helene Schruff. Indem Schruff ihren Textanalysen einen Abschnitt „Definitionen zu Deutsch-Jüdischer Literatur“ und einen anderen Abschnitt „Jüdische Identitätsmodelle“ voranstellt, ist ihr Interpretationskontext an literarischen und kulturellen Traditionslinien orientiert – auch wenn sie die Validität dieser Traditionslinien für die Identitätsmuster der literarischen Charaktere oftmals negiert. M.E. bieten weder das Konzept einer „deutsch-jüdischen Literatur“ noch die traditionellen jüdischen Identitätsmodelle einen geeigneten Ausgangspunkt, um sich den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur zu nähern – daß es Referenzen auf diese Traditionen in den Texten gibt, steht dabei außer Frage.

²⁷ Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*. New York-London 1994.

²⁸ Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? In: Ebd., S. 46-61; Ostow, Robin: Becoming Strangers: Jews in Germany's Five New Provinces. In: Ebd., S. 62-76.

Beobachtungen im „Nach-Wende“-Deutschland. Die beiden literaturwissenschaftlichen Beiträge des Bandes untersuchen die Korrelationen von Geschlechtsidentität und jüdischer Identität in den literarischen Texten; sowohl Sander L. Gilman als auch Karen Remmler stellen geschlechtsspezifische Unterschiede bezüglich der Figurenpsychologie, der Körpermetaphorik und der Schreibstrategien in den analysierten Texten fest.³² Sämtliche Teilnehmer dieser Konferenz haben auch anderweitig über jüdisches Leben, jüdische Geschichte, Kultur oder Literatur in Deutschland geforscht. Im Rahmen dieses Forschungsüberblickes seien nur die Arbeiten erwähnt, auf die in der vorliegenden Untersuchung referiert wird:

Sander L. Gilman beschäftigt sich in seinen literatur- und kulturhistorischen Analysen seit langem mit den sprachlichen Manifestationen gruppenpsychologischer Prozesse, insbesondere mit den sprachlichen Manifestationen antisemitischer³³ Einstellungen. Anhand unterschiedlicher Textarten und sprachlicher Äußerungen untersucht er die Selbst- und Fremdbilder von Juden in konkreten sozio-historischen Kontexten.³⁴

²⁹ Ochse, Katharina: ‚What Could Be More Fruitful, More Healing, More Purifying?‘ Representations of Jews in the German Media after 1989. In: Ebd., S. 113-129; Peck, Jeffrey M.: The ‚Ins‘ and ‚Outs‘ of the New Germany: Jews, Foreigners, Asylum Seekers. In: Ebd., S. 130-147; Seligmann, Rafael: What Keeps the Jews in Germany Quiet? In: Ebd., S. 173-183.

³⁰ Zipes, Jack: The Contemporary German Fascination for Things Jewish: Toward a Jewish Minor Culture. In: Ebd., S. 15-45; Kaplan, Marion: What is ‚Religion‘ among Jews in the Contemporary Germany? In: Ebd., S. 77-112.

³¹ Walker, Kizer: The Persian Gulf War and the Germans‘ ‚Jewish Question‘: Transformations on the Left. In: Ebd., S. 148-172.

³² Gilman, Sander L.: Male Sexuality and Contemporary Jewish Literature in German: The Damaged Body as the Image of the Damaged Soul. In: Ebd., S. 210-252; Remmler, Karen: Engendering Bodies of Memory: Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Esther Dischereit, Barbara Honigmann, and Irene Dische. In: Ebd., S. 184-209.

³³ Der Begriff „Antisemitismus“ wird in dieser Arbeit im übergeordneten Sinne von „Judenfeindschaft“ gebraucht. Dieses hat sich als sprachliche Praxis eingebürgert, obwohl der Begriff von seinem Wortstamm her eine „feindselige Haltung gegenüber Menschen der semitischen, d.h. der arabisch-jüdischen Sprachgruppe“ bezeichnet, und der Begriff „Antijudaismus“ deshalb die semantisch korrektere Bezeichnung für „Judenfeindschaft“ wäre. Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum. Eine Einführung*. Frankfurt-New York 1994 (überarb. Neuauflage; Reihe Campus; Bd. 1031), S. 57. Das Phänomen des Antisemitismus schließt zahlreiche unterschiedliche Konstellationen von judenfeindlichem Verhalten ein, die unter den Kategorien religiöser, wirtschaftlicher, politischer oder rassischer Antisemitismus, Xenophobie oder Antizionismus eingeordnet werden können. Eine Differenzierung dieser Komponenten erfolgt in der vorliegenden Untersuchung je nach Interpretationskontext, besonders aber unter 4. Das Identitätsfeld des jüdischen ‚Anderen‘, S. 195-211. Gilt die Aussage jedoch dem grundsätzlichen Vorhandensein judenfeindlicher Tendenzen in der Gesellschaft, wird allgemein von antisemitischem Verhalten gesprochen.

³⁴ Zum gegenwärtigen deutschen Kontext: Gilman, Sander: *Jews in Today's German Culture*. Bloomington-Indianapolis 1995 (The Helen and Martin Schwartz Lectures in Jewish Studies, 1993); ders.: Negative Symbiosis: The Re-emergence of Jewish Culture in Germany after the Fall of the Wall. In: Berghahn, Klaus L. (Hg.): *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*. New York 1996 (German Life and Civilization; Bd. 20), S. 207-232; zum medizinischen Kontext im Wien

Zusammen mit Jack Zipes ist Gilman Herausgeber des neuesten Standardwerks *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*.³⁵

Karen Remmler hat zu diesem – chronologisch aufgebauten – Nachschlagewerk den Artikel über die jüdische Gegenwartsliteratur in Deutschland beigetragen.³⁶ In ihrer Forschung beschäftigt sie sich vorwiegend mit kulturellen Repräsentationen des Körpers und mit Fragestellungen der Gender Studies.³⁷ Der Soziologe Michal Bodemann untersucht die Entwicklung der jüdischen Gemeinden in der Nachkriegszeit. Neben der demographischen Entwicklung der Gemeinden und ihrem schwierigen Verhältnis zu internationalen jüdischen Organisationen gilt sein besonderes Interesse den wechselseitigen Inanspruchnahmen von Gemeinden und Bundesregierung zur Durchsetzung der jeweiligen politischen Interessen.³⁸ Einer der ersten amerikanischen Germanisten, der die Folgen des innerjüdischen Generationenwechsel in Zusammenhang mit der politischen Kultur der Bundesrepublik in den 80er Jahren analysiert hat, ist Jack Zipes.³⁹ Neben den Genannten sei bezüglich der amerikanischen Forschungslage noch auf Leslie A. Adelson verwiesen, die Minderheitenliteraturen in Deutschland unter feministischen Fragestellungen untersucht,⁴⁰ auf Guy Stern, der sich

der Jahrhundertwende: Ders.: *Freud, Race, and Gender*. Princeton 1993; zu den Selbst- und Fremdbildern deutschsprachiger Autoren in ihren Werken: Ders.: *Inscribing the Other*. Lincoln-London 1991; zur Emanzipationsgeschichte der Juden: Ders.: *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore 1986.

³⁵ Gilman, Sander L. und Zipes, Jack (Hg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*. New Haven-London 1997.

³⁶ Remmler, Karen: 'The Third Generation' of Jewish-German Writers. In: Ebd., S. 796-804.

³⁷ Remmler, Karen: Reclaiming Space. Jewish Women in Germany Today. In: Brinker-Gabler, Gisela und Sidonie Smith (Hg.): *Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe*. Minneapolis-London 1997, S. 171-195; dies.: Gender Identities and the Remembrance of the Holocaust. In: *Women in German Yearbook*, Nr. 10, 1995, S. 167-187.

³⁸ Bodemann, Michal: Staat und Ethnizität: Der Aufbau der jüdischen Gemeinden im Kalten Krieg. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. Frankfurt a. M. 1986, S. 49-69; ders.: Die Endzeit der Märtyrer-Gründer. An einer Epochenwende jüdischer Existenz in Deutschland. In: *Babylon*, H. 8, 1991, S. 7-14; ders.: The State in the Construction of Ethnicity, and Ideological Labour: The Case of German Jewry. In: *Critical Sociology*, Jg. 17, Nr. 3, S. 35-46.

³⁹ Zipes, Jack: The Vicissitudes of Being Jewish in West-Germany. In: Ders. und Rabinbach, Anson (Hg.): *Germans and Jews since the Holocaust*. New York 1986, S. 27-49; ders.: Die kulturellen Operationen von Deutschen und Juden im Spiegel der neueren deutschen Literatur. In: *Babylon*, H. 8, 1991, S. 34-44; ders.: The Negative German-Jewish Symbiosis. In: Lorenz, Dagmar C. G. und Weinberger, Gabriele (Hg.): *Insiders and Outsiders: Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria*. Detroit 1994, S. 144-154.

⁴⁰ Adelson, Leslie A.: Nichts wie zuhause. Jeanette Lander und Ronnith Neumann auf der utopischen Suche nach jüdischer Identität im westdeutschen Kontext. In: Schilling, Sabine und Stephan, Inge, Weigel, Sigrid (Hg.): *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Köln-Weimar-

unter dem Aspekt der Exilliteratur mit jüdischen Schriftstellern und Schriftstellerinnen auseinandersetzt,⁴¹ und Dagmar C. G. Lorenz, die überwiegend zu jüdischen Autorinnen in Österreich arbeitet.⁴²

Im Unterschied zu der wissenschaftlichen Aufarbeitung der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur, die in Deutschland bisher nur zögerlich stattgefunden hat, sind andere Aspekte jüdischen Lebens im Nachkriegsdeutschland sehr viel besser erforscht. Die Geschichte der Juden in der Bundesrepublik Deutschland steht seit den 80er Jahren verstärkt im Interesse der historischen Forschung.⁴³ Das gleiche gilt seit den 90er Jahren für die Geschichte der Juden in der DDR.⁴⁴ Je nach Forschungsinteresse wird dabei die Entwicklung der jüdischen Gemeinden, bzw. des Zentralrats der Juden in Deutschland, die Beziehungen

Wien 1994, S. 307-330. Zu dem Motiv der ‚Heimat‘ vgl. außerdem: Feinberg, Anat: Abiding in a Haunted Land. The Issue of Heimat in Contemporary German-Jewish Writing. In: *New German Critique*, Nr. 70, 1997 (Winter), S. 161-181.

⁴¹ Stern, Guy: Barbara Honigmann. A Preliminary Assessment. In: Ders.: *Literarische Kultur im Exil. Gesammelte Beiträge zur Exilforschung*. Dresden-München 1998, S. 241-257. Zu Barbara Honigmann vgl. außerdem: Fries, Marilyn Sibley: Text as Locus, Inscription as Identity. On Barbara Honigmann's ‚Roman von einem Kinde‘. In: *Studies in 20th Century Literature*, Jg. 14, 1990, Nr. 2, S. 175-193.

⁴² Lorenz, Dagmar C. G. und Weinberger, Gabriele (Hg.): *Insiders and Outsiders: Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria*. Detroit 1994; dies.: *Keepers of the Motherland. German Texts by Jewish Women Writers*. Lincoln 1997; dies.: Austrian Jewish History and Identity after 1945. In: *Modern Austrian Literature*, Jg. 27, 1994, Nr. 3-4, S. 1-17; dies.: Memory and Criticism: Ruth Klüger's ‚weiter leben‘. In: *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature and Culture*, H. 9, 1993, S. 207-224; dies.: *Verfolgung bis zum Massenmord: Holocaust-Diskurse in deutscher Sprache aus der Sicht der Verfolgten*. New York 1992.

⁴³ Da die Geschichte der Juden in Deutschland nicht das eigentliche Thema dieser Arbeit ist, wird hier nur eine Auswahl der neueren Monographien und Sammelbände genannt. Brumlik, Micha u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. Frankfurt a. M. 1986; Benz, Wolfgang (Hg.): *Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus. Juden in der Bundesrepublik*. Berlin 1991 (Reihe „Dokumente, Texte, Materialien“, veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Bd. 1); Nachama, Andreas und Schoeps, Julius H. (Hg.): *Aufbau nach dem Untergang. Deutsch-jüdische Geschichte nach 1945*. Berlin 1992; Giordano, Ralph (Hg.): *Deutschland und Israel: Solidarität in der Bewährung. Bilanz und Perspektive der deutsch-israelischen Beziehungen*. Gerlingen 1992; Burgauer, Erica: *Zwischen Erinnerung und Verdrängung. Juden in Deutschland nach 1945*. Reinbek bei Hamburg 1993; Cohn, Michael: *The Jews in Germany 1945-1993. The Building of a Minority*. London 1994; Ginzler, Günther G. (Hg.): *Der Anfang nach dem Ende. Jüdisches Leben in Deutschland 1945 bis heute*. Düsseldorf 1996.

⁴⁴ Bezeichnenderweise stammen die ersten beiden Forschungsarbeiten über Juden in der DDR von amerikanischen Wissenschaftlern: Thompson, Jerry: *Jews, Zionism, and Israel. The Story of the Jews in the German Democratic Republic since 1945*. Washington State University 1978 (Ph. D. Thesis); Ostow, Robin: *Jüdisches Leben in der DDR*. Frankfurt a. M. 1988. Darauf weist Alexander Elbers hin. Vgl.: Elbers, Alexander: *Juden und Judentum in der DDR der 80er Jahre*. 1997 (Magisterarbeit Freie Universität Berlin, unveröffentlicht), S. 5.

Als neuere Veröffentlichungen sind zu nennen: Arndt, Siegfried Th. u.a. (Hg.): *Juden in der DDR. Geschichte, Probleme, Perspektiven*. Köln 1988; Mertens, Lothar: *Davidstern unter Hammer und Zirkel. Die jüdischen Gemeinden in der SBZ/DDR und ihre Behandlung durch Partei und Staat 1945-1990*. Hildesheim 1997; Timm, Angelika: *Hammer, Zirkel, Davidstern. Das gestörte Verhältnis der DDR zu Zionismus und Staat Israel*. Bonn 1997; Offenberger, Ulrike: *„Seid vorsichtig gegen die Machthaber“ Die jüdischen Gemeinden in der SBZ und der DDR 1945-1990*. Berlin 1998.

zum israelischen Staat oder das – oft unter dem Aspekt des Antisemitismus analysierte – Verhältnis zur nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft besonders berücksichtigt. Die Zunahme des wissenschaftlichen Interesses zeigt sich auch an der unmittelbaren Rezeption tagespolitischer Ereignisse oder aktueller Diskussionen.⁴⁵ Bezeichnend sind in diesem Zusammenhang ebenfalls die Neugründungen von Studiengängen und Instituten mit jüdischem Themenschwerpunkt.⁴⁶

Andere Forschungsbereiche, auf die in dieser Untersuchung rekurriert wird, sind sozio-historische Darstellungen der Geschichte des jüdischen Volkes, seiner Religion und Tradition, psychologische Studien über Auswirkungen der Verfolgungserfahrung bei jüdischen Überlebenden der Shoah⁴⁷ und ihren Nachkommen, soziologische Studien über die Bildung und Tradierung von Vorurteilen, sowie Untersuchungen aus der Identitätsforschung, der feministischen Literaturwissenschaft, der feministischen Judaistik und der Gender Studies. Die relevanten Forschungspositionen aus diesen Bereichen werden im Rahmen der einzelnen Untersuchungsabschnitte vorgestellt.

1.2 Methodik

Bevor die konkreten methodischen Praktiken dieser Untersuchung beschrieben werden, sollen einige allgemeinere Überlegungen zur Konzeption dieser Arbeit und zu bestimmten Begrifflichkeiten angestellt werden. Diese Überlegungen

⁴⁵ So z.B. Lichtenstein, Heiner (Hg.): *Die Fassbinder Kontroverse oder das Ende der Schonzeit*. Königstein/Taunus 1986; Hartman, Geoffrey H. (Hg.): *Bitburg in Moral and Political Perspective*. Bloomington 1986; Schoeps, Julius H. (Hg.): *Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*. Hamburg 1996; Cullen, Michael S. (Hg.): *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*. Zürich 1999.

⁴⁶ Seit 1963 besteht bereits das *Institut für Judaistik* an der Freien Universität zu Berlin. Die erste Forschungseinrichtung in der Bundesrepublik, die sich ausschließlich der deutsch-jüdischen Geschichte widmete, ist das 1966 gegründete *Institut für die Geschichte der Juden* in Hamburg. 1979 wurde die *Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* gegründet, aus der 1987 das *Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte der Juden in Deutschland* in Heidelberg ausgegliedert wurde; 1982 ist an der Technischen Universität Berlin das *Zentrum für Antisemitismusforschung* gegründet worden, das *Salomon Ludwig Steinheim-Institut für deutsch-jüdische Geschichte* an der Gerhard Mercator Universität Duisburg besteht seit 1986 und seit 1992 gibt es das *Moses Mendelssohn Zentrum* an der Universität Potsdam. Alle Einrichtungen geben eigene Forschungsreihen heraus.

⁴⁷ In der vorliegenden Untersuchung wird der Begriff ‚Shoah‘ dem Begriff ‚Holocaust‘ zur Bezeichnung des nationalsozialistischen Genozids an den Juden vorgezogen. Mit seinen Konnotationen ‚Verwüstung‘, ‚Vernichtung‘, ‚Katastrophe‘ ist das hebräische Wort ‚Shoah‘ ein angemessenerer Ausdruck für die Sinnentleertheit der nationalsozialistischen Verbrechen als das griechische Wort ‚Holocaust‘, das mit seinen Konnotationen ‚Ganzopfer‘, ‚Brandopfer‘ eine gewisse Sinnhaftigkeit im Sterben der jüdischen Opfer zu implizieren scheint. Vgl.: Jasper,

sind den Schwierigkeiten geschuldet, welche jede Arbeit über jüdisches Leben in Deutschland seit 1945 betreffen.

Unabhängig davon, ob in solchen Arbeiten die Juden als Bevölkerungsgruppe in Deutschland thematisiert werden oder ob es – wie z.B. in der vorliegenden Untersuchung – um die literarische Produktion jüdischer Autorinnen und Autoren geht, stellt sich die Frage nach der Legitimation einer abgrenzenden Behandlung. Die Gefahr, mit der gesonderten Behandlung jüdischer Themenkomplexe unwillkürlich Ausgrenzungs- und Stigmatisierungsmechanismen Vorschub zu leisten, darf keinesfalls übersehen werden.

Ausführlich wendet sich deshalb auch Andreas Kilcher in der Einleitung des von ihm herausgegebenen *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* diesen problematischen Fragen zu. Bei ihm geht es darum, das Konzept einer „deutsch-jüdischen Literatur“ trotz seiner historischen Ideologisierung als Auswahlkriterium der alphabetisch erfaßten Autoren und Autorinnen zu legitimieren. Zwar steht in der vorliegenden Untersuchung eine mögliche Verortung der analysierten Texte in eine Tradition deutsch-jüdischen Schreibens nicht im Vordergrund, bzw. würde negativ beantwortet werden,⁴⁸ doch sind die Überlegungen, die Kilcher dem Lexikon voranstellt, für diese Untersuchung ebenfalls von Belang, insofern auch hier deutschsprachige Texte aufgrund der jüdischen Herkunft ihrer Autoren und Autorinnen gesondert behandelt werden.

Der Begriff der deutsch-jüdischen Literatur hat seit seiner Prägung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts höchst divergierende Auslegungen erfahren. Gemeinsam war diesen Auslegungen, daß sie, wie Kilcher schreibt, „im Dienst politischer und kultureller Wertesysteme standen. Insofern sie Instrumente konkurrierender politisch-kultureller Diskurse waren, wird man sie, freilich auf ganz unterschiedliche Weise, als ideologisch verstehen müssen: erstens die deutsch-jüdische Literatur der völkischen Germanistik, zweitens die deutsch-jüdische Literatur des Kulturzionismus, drittens die deutsch-jüdische Literatur der Assimilation.“⁴⁹

Willi: Holocaust. In: Schoeps, Julius H. (Hg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh-München 1992, S. 201.

⁴⁸ In der vorliegenden Untersuchung wird deshalb der von Thomas Nolden eingeführte Begriff der „jungen jüdischen Literatur“ gewählt, um die zeitgenössischen Texte der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen zu bezeichnen.

⁴⁹ Kilcher, Andreas B.: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. Stuttgart-Weimar 2000, S. VII.

Die für den heutigen Gebrauch problematischste Auslegung ist zweifelsohne die der völkischen Germanistik. Als Zeichen eindeutiger Abgrenzung gegen die antisemitischen und rassistischen Inhalte, die damals Eingang in den deutschsprachigen Wissenschaftsdiskurs gefunden haben, fordern einige zeitgenössische Literaturwissenschaftler deshalb die rigorose Abkehr von dem Konzept der deutsch-jüdischen Literatur.⁵⁰ Wohl wissend um diesen ideologischen Ballast, entscheidet Kilcher sich für die Beibehaltung des Konzeptes der deutsch-jüdischen Literatur und verwehrt sich explizit gegen eine Verengung des Begriffes auf die Zuschreibungen der völkischen Germanistik. Kilcher argumentiert, daß eine solche Einschränkung unhistorisch wäre, weil das Konzept der deutsch-jüdischen Literatur „auch und vor allem Gegenstand einer breiten und vielstimmigen innerjüdischen Debatte“ gewesen sei,⁵¹ ja „innerhalb des Judentums zu einem zentralen Gegenstand seiner modernen Selbstbestimmung avancierte.“⁵²

Und auch bei zeitgenössischen Texten junger jüdischer Autoren und Autorinnen wäre es unangemessen, auf eine Thematisierung spezifisch jüdischer Inhalte und ästhetischer Figuren zu verzichten. Ein solcher Verzicht könnte nicht als Zeichen einer selbstverständlichen Gleichbehandlung gewertet werden, sondern müßte als Gleichgültigkeit gegenüber charakteristischen Merkmalen dieser Texte kritisiert werden. So jedenfalls ist m.E. Kilchers Aussage über die „Gegenwart und Lebendigkeit einer deutschsprachigen jüdischen Kultur“⁵³ zu verstehen, in der die literarischen Texte – das wird auch in dieser Untersuchung ganz deutlich – als wichtige Plattform innerjüdischer Identitätsentwürfe dienen. Diese „Lebendigkeit“ sieht Kilcher in dem von Sander L. Gilman und Jack Zipes herausgegebenen Überblickswerk *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096-1996*⁵⁴ paradigmatisch gewürdigt. Deren implizitem Verständnis, das eine „zwar

⁵⁰ So hat beispielsweise Ernst Gombrich in seiner Schrift *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung* (Wien 1997) jede „Rede von einer deutsch-jüdischen Kultur in moralischer und politischer Hinsicht als illegitim und geradezu gefährlich zurückgewiesen“ (zit. nach Kilcher, Andreas B.: Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. Stuttgart-Weimar 2000, S. VIII). Und auch bei der Präsentation des *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur* im Münchner Literaturhaus wurden entsprechende Bedenken geäußert. Vgl.: Albert, Claudia und Disselnkötter, Andreas: Deutsch und/oder jüdisch. In: *die tageszeitung*, 08.08.2000, S. 15.

⁵¹ Kilcher, Andreas B.: Einleitung. A.a.O. S. XI.

⁵² Ebd., S. XII.

⁵³ Ebd., S. XIII.

veränderte, nicht aber gebrochene Tradition des jüdischen Schreibens in deutscher Sprache annimmt“⁵⁵ pflichtet er bei.

Als Bedingungen für einen sinn- und verantwortungsvollen Umgang mit dem Konzept der deutsch-jüdischen Literatur fordert Kilcher allerdings ein ständiges Bewußtsein für die dem Begriff inhärente Ideologisierungsfahr, für seine kontroversen historischen Interpretationen sowie ein Bewußtsein „irreduzibler Mehrdeutigkeit dessen, was als deutsch-jüdische Literatur, als jüdische Identität überhaupt, gelten konnte und kann.“⁵⁶

Dieser Argumentation Kilchers, einschließlich seiner Forderungen über den Umgang mit Begriffen wie deutsch-jüdischer Literatur, jüdischer Literatur oder jüdischer Identität schließe ich mich an.

Neben diesen Überlegungen über die grundsätzliche Legitimität einer gesonderten Behandlung von Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen, soll noch eine damit zusammenhängende, begriffliche Entscheidung kommentiert werden. Der Terminus, den es in der vorliegenden Untersuchung angesichts seiner Mehrdeutigkeit ausführlicher vorzustellen gilt, ist der der Minderheit. Mit dem Begriff der Minderheit wird hier auf die jüdische Bevölkerung in der deutschen Gegenwartsgesellschaft referiert. Dieser Begriff besitzt insofern eine gewisse Zentralität, als in der vorliegenden Untersuchung der gesellschaftliche Kontext stark betont wird, in dem die jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen ihre literarischen Texte verfassen – so wird eine der Aussagen dieser Untersuchung sein, daß das sozio-historische und sozio-psychologische Verhältnis der jüdischen Bevölkerung zur deutschen Gegenwartsgesellschaft sehr konkret in den literarischen Texten thematisiert wird.

Der Begriff der Minderheit wird unter folgenden Gesichtspunkten im Aussagekontext dieser Untersuchung präferiert.⁵⁷ Die Methodik dieser Arbeit

⁵⁴ Gilman, Sander und Zipes, Jack (Hg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture*. A.a.O.

⁵⁵ Kilcher, Andreas B.: Einleitung. A.a.O. S. XIII.

⁵⁶ Ebd., S. XIV.

⁵⁷ Daß diese Terminologie nicht nur im nordamerikanischen, sondern auch im deutschen Wissenschaftsdiskurs absolut üblich ist, zeigen die folgenden Beispiele. So schreibt Hans Jakob Ginsburg, daß „das Außerordentliche an der jüdischen Minderheit im nachhitlerischen Deutschland [...] ihre schiere Existenz (ist)“. Ginsburg, Hans Jakob: Politik danach – Jüdische Interessenvertretung in der Bundesrepublik. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. A.a.O., S. 109. Micha Guttman schreibt, daß „die jüdische Gemeinschaft

ist an dem wissenschaftlichen Minderheitendiskurs ausgerichtet, wie er seit längerem in den USA geführt wird.⁵⁸ Dementsprechend korrespondiert auch der Minderheitenbegriff in dieser Untersuchung mit dem amerikanischen Verständnis. Entscheidend an diesem Verständnis ist, daß Minderheiten in den USA keineswegs als soziale Randgruppen verstanden werden. Die Minderheitenzugehörigkeit steht nicht im Widerspruch zur vollen gesellschaftlichen Integration ihrer Mitglieder. Der Aspekt der Diskriminierung, der dem Minderheitenstatus in Deutschland häufig zugeschrieben wird, ist ihm nach amerikanischem Verständnis nicht zwangsläufig inne. Aufgrund der pluralistischen Bevölkerungsstruktur werden Minderheiten – *minorities* – im Immigrationsland USA als selbstverständlicher Bestandteil des Bevölkerungsganzen angesehen. Auch wenn es in der Geschichte dieser Minderheiten vielfach Diskriminierungen und Benachteiligungen zu überwinden galt, stehen politische oder staatsrechtliche Dimensionen heutzutage nicht mehr im Vordergrund des Minderheitendiskurses. Es geht vielmehr um Fragen kultureller Identität und Gruppenzugehörigkeit. Für die Juden in den USA formuliert Jeffrey M. Peck diesen Status folgendermaßen:

*To live as a Jew is to acknowledge one's difference at all times from those with whom one lives. It is the openness and tolerance of the society that determines the degree to which one feels at home or as a stranger (Fremder) with this multiple identity. Life in the United States and Canada has proven that at least for Jews to be different is not necessarily to be marginalized and not to be the object of physical hostility.*⁵⁹

in Deutschland eine verschwindend kleine Minderheit im Verhältnis zur nichtjüdischen Umwelt ist“ und fordert von der jüdischen Politik u.a., „für die Rechte anderer Minderheiten einzutreten.“ Guttman, Micha: Macht oder Ohnmacht. Jüdische Politik in Deutschland. In: Lichtenstein, Heiner und Otto R. Romberg (Hg.): *Täter – Opfer – Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart*. Bonn 1995 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 335), S. 204, 211. Thomas Nolden spricht von der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur als „Literatur einer gesellschaftlichen Minderheit“ ohne damit implizieren zu wollen, daß „schreibende[n] Vertreter von Minderheiten“ automatisch eine „Kleine Literatur“ oder „Minderheitenliteratur“ produzieren. Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 66-68. Als Überschriften wissenschaftlicher Beiträge seien folgende Beispiele genannte: Mertens, Lothar: Juden in der DDR. Eine schwindende Minderheit. In: *Deutschland Archiv*, Nr. 19, 1986, S. 1192-1203; Benz, Wolfgang: Der schwierige Status der jüdischen Minderheit in Deutschland nach 1945. In: Ders. (Hg.): *Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus*. A.a.O., S. 9-21; Kirchner, Peter: Die jüdische Minorität in der ehemaligen DDR. In: Ebd., S. 29-38; Silbermann, Alphons und Sallen, Herbert: *Juden in Westdeutschland. Selbstbild und Fremdbild einer Minorität*. Köln 1992; Cohn, Michael: *The Jews in Germany 1945-1993. The Building of a Minority*. Westport 1994.

⁵⁸ Die wichtigsten Veröffentlichungen amerikanischer Germanisten und Germanistinnen über die jüdische Minderheitenkultur in Deutschland seit 1945 wurden im Rahmen des Forschungsberichtes bereits genannt.

⁵⁹ Peck, Jeffrey M.: The „Ins“ and „Outs“ of the New Germany. In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany*. A.a.O. S. 144.

Auch impliziert die Rede von einer Minderheit im nordamerikanischen Kontext keineswegs eine homogene, in ihrem Selbstverständnis übereinstimmende Gruppe. Der amerikanische Germanist drückt dieses Verständnis aus, wenn er die Entstehung der jüdischen Minderheit im Nachkriegsdeutschland als Verknüpfung oder Koalitionsbildung ganz heterogener Gruppen beschreibt:

[...] they (die Juden im Nachkriegsdeutschland, I.K.) had to form congregations, establish connections among themselves, stake out their territory within the major culture or have it staked out for them, so they could function as a minority. The Jews had to draw lines between themselves, the religious and the secular; the Eastern European Jews (mainly Polish, Hungarian, Czech, and Russian), the Iranian Jews, the Israelis, and of course the „authentic German“ Jews; the radicals, the conservatives, and the liberals.⁶⁰

Die Heterogenität der jüdischen Bevölkerung im Nachkriegsdeutschland, die sich mit dem Hinzukommen der Nachkriegsgenerationen in Deutschland nur verstärkt hat, läßt die Annahme einer einheitlichen Gruppenidentität von vorneherein obsolet erscheinen. Die Juden in Deutschland mit einem Begriff wie „Gemeinschaft“ zu charakterisieren, der als „Glaubens-“ oder „Interessengemeinschaft“ Konnotationen eines auf verbindliche Aussagen festgelegten Zusammenschlusses von Individuen trägt, halte ich deshalb für problematisch. Der Aspekt, der es trotz aller divergierenden Lebensweisen und -einstellungen als sinnvoll, ja notwendig erscheinen läßt, die jüdische Bevölkerung in Deutschland als Gruppe zu konzeptualisieren, ist der der Shoah. Auch wenn Juden der zweiten und dritten Generation Ausgrenzung und Diskriminierung niemals am eigenen Leib erfahren haben und gesellschaftlich vollkommen integriert sind, auch wenn sie keiner jüdischen Glaubensgemeinschaft angehören und keinerlei Berührungspunkte mit anderen Juden, jüdischen Einrichtungen oder Kulturveranstaltungen pflegen, so ist das Wissen um die Judenvernichtung im nationalsozialistischen Deutschland doch immer präsent. Das Ereignis der Shoah bildet seit 1945 den unauslöschlichen Hintergrund, vor dem jüdisches Leben in Deutschland stattfindet und stattfinden wird. Die gängigste Formel für diesen Sachverhalt hat der Soziologe Dan Diner mit seinem Begriff der „negativen Symbiose“ gefunden. Als negative Symbiose charakterisiert Diner das Verhältnis zwischen Juden und Deutschen nach 1945, in dem „für beide, für Deutsche wie für Juden, [...] das

⁶⁰ Zipes, Jack: The Contemporary German Fascination for Things Jewish. In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany*. A.a.O. S. 24.

Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden [ist], eine Art von gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob sie es wollen oder nicht.“⁶¹ Diner formuliert explizit, was jede Konzeption der jüdischen Bevölkerung, die das Ereignis der Shoah als Bezugspunkt setzt, zwangsläufig beinhalten muß: Die Gegenüberstellung von Juden und Nichtjuden. M.E. ist der Begriff der Minderheit besonders geeignet, dieses Moment der Gegenüberstellung von Deutschen und Juden zu transportieren. Der gegensätzliche Bezug zur Shoah, der weitreichende Konsequenzen für die Rezeption von deutscher Geschichte und Gegenwart hat, trennt die Mehrheit der nichtjüdischen Bevölkerung von der Minderheit der jüdischen Bevölkerung.

Diese Einschätzung wird auch durch die Analyse literarischer Texte von jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen in Deutschland ausnahmslos bestätigt. Die Shoah, das wird in den Textanalysen ganz offensichtlich, ist das zentrale Ereignis, das die Identitätsfelder der jüdischen Charaktere dominiert. So unterschiedlich die Identitätsentwürfe in den einzelnen Texten letztendlich ausfallen, so gibt es doch kaum einen Bereich, dem nicht das Wissen um die Verbrechen vorgeschaltet wäre, die in deutschem Namen an Juden begangen worden sind. Dieses immense Maß an Gewalt, das mit dem Begriff der Diskriminierung gar nicht gefaßt werden kann, ist in den Identitätskonstruktionen der hier behandelten Texte durchgehend präsent.

Das zentrale Konzept, an dem die Textanalysen der vorliegenden Untersuchung ausgerichtet sind, ist das der Identität. Da „Identität“ in der zeitgenössischen Forschung⁶² ein ebenso häufig wie uneinheitlich⁶³ gebrauchter

⁶¹ Diner, Dan: Negative Symbiose. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. Frankfurt a. M. 1986, S. 243.

⁶² Zu einem Überblick über die Konzeptionen von Identität in der Moderne vgl.: Keupp, Heiner u.a. (Hg.): *Identitätsarbeit im Epochenwandel*. In: Ders.: *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek bei Hamburg 1999, S. 16-59; zu einem Überblick über die Geschichte der Identitätsforschung vgl.: Hall, Stuart: Die Frage der kulturellen Identität. In: Ders. (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg 1994, S. 180-222.

⁶³ Die starke Konjunktur des Identitätsbegriffes seit den späten 80er Jahren muß als Folge gesellschaftlicher Veränderungen begriffen werden, die besonders den europäischen Kontext bis heute prägen. Die vielfältige Verwendung des Begriffes innerhalb unterschiedlichster Fach- und Alltagsdiskurse hat Zweifel an seiner Tauglichkeit als Fachterminus aufkommen lassen, schreibt Heiner Keupp; er sei als „Inflationsbegriff Nr. 1“ bezeichnet worden, als „neuer Götze“; ja selbst sein zeitweiliges Verbot sei gefordert worden. Keupp, Heiner u.a.: *Identitätskonstruktionen*. A.a.O., S. 7f. Keupp selber legitimiert das Festhalten an dem Identitätsbegriff in seiner Untersuchung mit dem „hohen zeitdiagnostischen Potential“ (ebd., S. 8) des Begriffes. Keupp zufolge „bündelt [das Identitätsthema, I.K.] in prismatischer Form

Begriff ist, sei hier eine vorläufige, auf die Analysepraxis dieser Untersuchung ausgerichtete Definition vorangestellt:

„Identität“ ist ein theoretisches Konstrukt. Identität existiert nicht per se, sondern stellt ein Strukturmodell dar, welches es erlaubt, verschiedene Lebensfelder von Personen im Zusammenhang zu betrachten.

In dieser Untersuchung wird ein Identitätsbegriff zugrunde gelegt, welcher den Prämissen der sogenannten „Postmoderne“⁶⁴ verpflichtet ist. Nach Keupp wird in dem Diskurs der Postmoderne „ein radikaler Bruch mit allen Vorstellungen von der Möglichkeit einer stabilen und gesicherten Identität vollzogen.“⁶⁵ Während das „Projekt der Moderne“, zu dem Keupp auch das Identitätsmodell des Sozialwissenschaftlers Erik H. Erikson zählt,⁶⁶ durch „Vorstellungen von Einheit, Kontinuität, Kohärenz, Entwicklungslogik oder Fortschritt“ charakterisiert sei, würden im postmodernen Diskurs „Begriffe wie Kontingenz, Diskontinuität, Fragmentierung, Bruch, Zerstreuung, Reflexivität oder Übergänge [...] zentrale Merkmale der Welterfahrung thematisieren.“⁶⁷

Auch haben jene gesellschaftlichen Veränderungen, die unter den Schlagworten Globalisierung, Modernisierung und Individualisierung gefaßt

die Folgen aktueller Modernisierungsprozesse für die Subjekte“ (ebd., S. 9). Auch ich habe den Begriff Identität gewählt, weil mir letztlich kein anderer Begriff besser geeignet scheint, die komplexen Dynamiken zu bezeichnen, die die Verortung eines Individuum in der „Welt“ charakterisieren.

⁶⁴ Zur Begriffsproblematik von „Postmoderne“, ebenso wie „Neostrukturalismus“ und „Dekonstruktivismus“, und zu deren Differenzierung sowie Einordnung in die Aufklärung und Moderne vgl. Peter Pütz' Ausführungen zu „Dekonstruktion als radikalisierte Aufklärung“ (Kapitel IV; Pütz, Peter: *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt 1991 (4. überarb. und erweit. Aufl.), S. 165-188.) Pütz versucht hier, die auch ideologische Diskussion um die sog. Postmoderne zu entflechten und aufgrund einer Differenzierung postmodernen Denkens dieses auf seinen Bezug zu Aufklärung hin zu befragen. Dabei verdeutlicht er sowohl den Ansatz der Postmoderne in bezug auf Identitätsmodelle als auch dessen Verankerung im aufklärerischen Denken. Ausgehend von Foucault zeichnet Pütz sowohl die Linie zu Kant als auch zur Aufklärungskritik von Horkheimer/Adorno nach. Gleichzeitig werden die Positionen im Streit um die sog. Postmoderne bestimmt und die Differenzen zwischen bspw. Foucault, Lacan, Deleuze, aber auch und vor allem zwischen diesen und Habermas/Apel aufgezeigt. Auch die Sonderrolle Manfred Franks, die dieser – aufgrund seines Versuchs, Neostrukturalismus zu (er)klären – einnimmt, und seine Wandlung vom Vermittler hin zum Verfechter moderner Positionen wird deutlich (vgl.: Frank, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a. M. 1983). Vielleicht zeigt das folgende Zitat von Jean-Francois Lyotard an, inwieweit die Diskussion um die Postmoderne, die auch immer eine um die begriffliche Bestimmung ist, auf dieselben Prämissen bezogen wird und inwieweit doch auch unterschiedliche Positionen vertreten werden: „Was einige ‚Postmoderne‘ genannt haben, bezeichnet vielleicht nur einen Bruch oder zumindest einen Riß zwischen [...] dem Projekt und dem Programm.“ (Lyotard, Jean-Francois: Ob man ohne Körper denken kann. In: Ders.: *Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit*. Wien 1989, S. 124f., zit. nach Pütz, Peter: *Die deutsche Aufklärung*. A.a.O., S. 181).

⁶⁵ Keupp, Heiner u.a.: *Identitätskonstruktionen*. A.a.O., S. 30.

⁶⁶ Als Zeitraum der gesellschaftlichen Moderne, in der Identitätsbildung überhaupt erst zur Aufgabe der einzelnen Subjekte geworden ist, gibt Keupp die letzten 150 Jahre an. Keupp, Heiner u.a. *Identitätskonstruktionen*. A.a.O., S. 70f.

werden können, zu einer starken Auffächerung der kulturellen Welten geführt, in Wechselwirkung mit denen ein Subjekt Identität ausbildet. Keupp geht deshalb davon aus, daß jede Person über Teilidentitäten verfügt, deren Formation durch die individuelle Eingebundenheit in eine Vielzahl sozialer Kontexte bedingt ist.⁶⁸ Als eine solche „Teilidentität“ wird die „jüdische Identität“ in dieser Untersuchung verstanden. Analog zum dynamischen Gesellschaftscharakter müssen die Prozesse, in denen Selbst- und Fremdbilder einer Person, bzw. Erfahrungen von Identität und Alterität sich wechselseitig bedingen, als offene Prozesse verstanden werden, die lebenslang andauern.⁶⁹

Trotz aller Disparatheit der lebensweltlichen Erfahrungen eines Individuums ist die Ausbildung von Identität nur innerhalb eines kohärenten Entwurfes möglich, betont Keupp. Diese Kohärenz darf allerdings nicht als lineare,

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Ebd., S. 217ff. Bei Stuart Hall heißt es: „Das Subjekt, das vorher so erfahren wurde, als ob es eine einheitliche und stabile Identität hätte, ist nun im Begriff, fragmentiert zu werden. Es ist nicht aus einer einzigen, sondern aus mehreren, sich manchmal widersprechenden oder ungelösten Identitäten zusammengesetzt.“ Hall, Stuart: Die Frage der kulturellen Identität. A.a.O., S. 182. Zit. nach Keupp, Heiner u.a.: *Identitätskonstruktionen*. A.a.O., S. 54.

⁶⁹ Der Unwillen, Identitätsprozesse als abschließbar bzw. als vorhersehbar entsprechend eines universalen Musters zu begreifen, prägt auch zwei andere, aus den Kulturwissenschaften kommende Identitätskonzepte, denen die vorliegende Untersuchung verpflichtet ist. In beiden Aufsätzen, in denen einmal die Bestimmbarkeit einer (weiblichen) Geschlechtsidentität, einmal die Bestimmbarkeit einer jüdischen Identität diskutiert wird, wird der Möglichkeit einer durchgängig gültigen, theoretisch herleitbaren Gruppenidentität eine Absage erteilt. Diese Absage gilt a priori solchen Identitätsmodellen, welche an der universellen Subjektkonzeption einer idealisierten Vernunft ausgerichtet sind, aber auch solchen, welche um einer einheitlichen, politischen Repräsentanz willen die Heterogenität der Gruppenmitglieder unberücksichtigt lassen. Theoretische Stringenz wird in beiden Aufsätzen zugunsten individueller Differenzierung abgelehnt. So heißt es z.B. in bezug auf den feministischen Diskurs bei Elisabeth List: „Es scheint nur einen Ausweg aus diesem Dilemma zu geben: nämlich darauf zu verzichten, Geschlecht und Identität von Individuen durch Theorie(en) bestimmen zu wollen. Konkrete Personalität, Vernünftigkeit und Handlungsfähigkeit von Individuen ist eben nichts, was sich aus Theorien ableiten läßt, sondern das Resultat eines Lebensprozesses.“ (List, Elisabeth: Feministisches Denken. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 39, Nr. 5, 1991, S. 524). Ganz ähnlich formulieren David Goldberg und Michael Krausz in bezug auf jüdische Identität: „[...] the fact that there is no Jewishness as such, no overarching set of beliefs, implies that no general theory or metanarrative of the (set of) cultural condition(s) will suffice as an account. [...] There is no extracultural place from which to construct such a grand theory and no generic social setting in which to apply it.“ (Goldberg, David Theo und Krausz, Michael (Hg.): *Jewish Identity*. Philadelphia 1993, S. 9).

Diesen Einsichten ist das Identitätsmodell verpflichtet, welches in der vorliegenden Arbeit als Analyseinstrument dient. Für das Verständnis dieses Identitätskonzeptes gilt auch, was Judith Butler in bezug auf die Kategorie „Frau(en)“ formuliert hat: „Die definitorische Unvollständigkeit der Kategorie könnte dann als normatives Ideal dienen, das von jeder zwanghaften Einschränkung befreit ist.“ (Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M. 1991, S. 35). Mit diesem offenen Identitätsmodell, das in seiner Anwendung eher einem Paradigma entspricht als einer Theorie, ist es möglich, die Vielfältigkeit der Überschneidungen zu berücksichtigen, durch die konkrete Personen in konkreten kulturellen und sozio-historischen Konstellationen Identität ausbilden. Bei der Analyse von jüdischer Identität wird entsprechend ein ganz bestimmter Sektor dieser Überschneidungen, oder, wie es bei Butler heißt, Bündnisstrukturen, untersucht.

hierarchische Struktur gedacht werden, sondern muß eine Verbindung der unterschiedlichen Teilidentitäten ermöglichen. Dafür ist eine „innere Pluralitätskompetenz (erforderlich), durch die innere Vielfalt oder ‚Multiplizität‘ zu einem eigenwilligen, flexiblen und offenen Identitätsmuster komponiert werden kann.“⁷⁰ Dieser Vorgang ist narrativ strukturiert. Bei Keupp heißt es: „Kohärenz wird über Geschichten konstruiert.“⁷¹ Bezüglich der individuellen Identitätsarbeit von Personen wird deshalb von Selbsterzählungen oder –narrationen gesprochen.

Dieses narrative Strukturprinzip von Identität wird in den Textanalysen der vorliegenden Untersuchung nutzbar gemacht, gleichwohl es sich bei der Untersuchungsbasis nicht um Selbstnarrationen, sondern um literarische Texte handelt. Wie in der Arbeit von Helene Schruff liegt auch in dieser Untersuchung die Annahme zugrunde, daß in den analysierten Texten jüdische Identität konstruiert wird. Diese Annahme bezieht sich allerdings auf das jeweilige Textganze, während Schruff – und hier besteht ein grundlegender methodischer Unterschied – die Selbstentwürfe der jüdischen Figuren untersucht.⁷² Ihre Lesart beruht darauf, daß viele der Texte durch Ich-Erzählstimmen strukturiert sind, und insofern als fiktive Selbstnarrationen verstanden werden können.⁷³ Diese Untersuchung hingegen betont gerade die vermittelte Form der literarischen Identitätskonstruktionen. Das literarische Genre zeichnet sich selbst bei diesen Texten, deren zentrales Charakteristikum

⁷⁰ Keupp, Heiner u.a.: *Identitätskonstruktionen*. A.a.O., S. 58.

⁷¹ Ebd.

⁷² Diese Fokussierung läßt sich bereits an dem zweiten Satz von Schruffs Einleitung deutlich ablesen. Es heißt dort: „In den stark autobiographischen Texten reflektieren die Protagonisten über die Frage, wie man sich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts in einer nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft säkular als Jude definieren kann.“ Schruff, Helene: *Wechselwirkungen*. A.a.O., S. 11. Schon durch die grammatikalische Funktion wird deutlich, daß „die Protagonisten“ bei Schruff als Subjekte verstanden werden, welche auf ihre Wahrnehmungen, Äußerungen und Handlungen hin befragt werden können. Auch bei der Formulierung ihrer Untersuchungsthese, die in der Überlegung besteht, „ob in diesen fiktionalen Texten anhand der Annahmen und Verwerfungen identitätsstiftender Angebote seitens der literarischen Figuren mögliche Modelle zur Konstruktion von jüdischen Identitäten nach der Shoah aufgezeigt werden“ (ebd.), wird ihre Fokussierung auf die Psychogramme, bzw. Identitätsmuster der jüdischen Figuren offenkundig.

⁷³ Diese Herangehensweise korrespondiert mit Schruffs Betonung der autobiographischen Elemente in den Texten, d.h. sie interpretiert die Texte teilweise als literarische Selbstnarrationen der Autoren und Autorinnen.

in ihrer besonderen Nähe zu realgesellschaftlichen Prozessen besteht,⁷⁴ dadurch aus, daß Personen sich nicht selbst erzählen, sondern „erzählt werden“. Deshalb sind literarische Konstruktionen jüdischer Identität m.E. zwar an fiktive jüdische Figuren gebunden, keineswegs aber unmittelbar an deren Selbstwahrnehmung oder Selbstentwürfe.

Ein wichtiger Aspekt dieser Untersuchung ist, daß die Identitätsmuster der jüdischen Charaktere durch eine Vielzahl erzählerischer Mittel, durch Subtexte, intertextuelle Referenzen, Motive und vor allem auch Schreibstrategien konstituiert werden, teilweise unterlaufen oder anders perspektiviert werden. Bei der Frage nach den literarischen Konstruktionen jüdischer Identität müssen deshalb nicht nur die jüdischen Charaktere, sondern der gesamte Text, also seine Struktur genau wie die Auswahl und Gestaltung der inhaltlichen und ästhetischen Komponenten, berücksichtigt werden.

Der Identitätsbegriff, wie er von mir oben skizziert worden ist, dient als Analyseinstrument. Die Frage nach der Kontextgebundenheit von Identitätsbildung stellt sich nicht nur auf der Handlungsebene, also als Frage nach den situativen Kontexten, innerhalb derer die jüdischen Charaktere präsentiert werden, sondern gleichzeitig auf der Textebene als Frage nach dem Erzählkontext. Genauso wird die Frage nach den Dynamiken zwischen Selbst- und Fremdbildern unabhängig von den konkreten Figuren gestellt. In den Texten werden vielfältige historische Verweise, kulturelle Referenzen und Motive transportiert, die nur bedingt in das Identitätsmuster einer Figur eingepaßt werden können, gleichwohl sie Implikationen für jüdische Identität besitzen. In bezug auf die Wechselwirkung von Identität und Alterität müssen vor allem die Schreibstrategien detailliert untersucht werden, die sich in den Texten aufzeigen lassen. Besonders zu den Verhaltensweisen einiger jüdischer Figuren werden durch subversive Darstellungsformen überraschende Distanzierungen vorgenommen.

Es sollen also – hier sei der Aspekt der Teilidentitäten nochmals verdeutlicht – von allen Feldern, die bei den Identitätsbewegungen konkreter Figuren berührt

⁷⁴ Diese Nähe versuche ich durch das Konzept der diskursiven Vernetzung zwischen literarischer Produktion und Minderheitenzugehörigkeit der Schriftsteller und Schriftstellerinnen zu fassen. Vgl.: Methodik, S. 23ff.

werden, jene betrachtet werden, deren Aussagen in bezug auf die Konstruktion einer Form jüdischer Identität interpretiert werden können.⁷⁵

Bei der Bestimmung und Analyse dieser Aussagefelder erweist sich ein rein literaturwissenschaftliches Instrumentarium als unzureichend. Wie noch zu zeigen sein wird, besteht ein wesentliches Charakteristikum der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur in vielfältigen Analogien zwischen der literarischen und der gesellschaftlichen Wirklichkeit.⁷⁶ Wenn es deshalb die Bereiche der literarischen Identitätskonstruktionen zu untersuchen gilt, die Abbildungen kultureller Phänomene darstellen, müssen Erkenntnisse aus der geschichtsphilosophischen, psychoanalytischen, soziologischen und historischen Forschung herangezogen werden.⁷⁷

Diese Verfahrensweise folgt einer kulturwissenschaftlichen Variante der literaturwissenschaftlichen Praxis. Karlheinz Stierle zufolge bietet eine so akzentuierte Literaturwissenschaft die Möglichkeit, „sich der zum Teil bedeutenden Einsichten der humanwissenschaftlichen Disziplinen Geschichte, Soziologie, Psychologie, Sprachwissenschaft und Anthropologie zu öffnen, ohne sich doch ihnen auszuliefern. Es ist kein billiger Eklektizismus, sondern wohlverstandene *Interdisziplinarität* (die immer einen disziplinären Fluchtpunkt haben muß, wenn sie nicht zur Extradisziplinarität werden soll), wenn die Literaturwissenschaft sich gemäß ihren eigenen Interessen aus den sie umgebenden Wissenschaften eine Koine herausarbeitet, die ihren eigenen Bedürfnissen entspricht.“⁷⁸

Die durchgehende Ausrichtung auf die literarischen Entwürfe jüdischer Identität bildet in dieser Untersuchung den von Stierle angemahnten „disziplinären Fluchtpunkt“ – Gerhart von Graevenitz spricht bei leichter

⁷⁵ Wie die relevanten Aussagefelder bestimmt werden, wird unten erläutert. Vgl.: Das Aussagefeld des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland, S. 47ff.

⁷⁶ Diese für literarische Texte ungewöhnliche Nähe zu konkreten gesellschaftlichen Bedingungen und Prozessen wird im weiteren mithilfe des Diskursmodells von Michel Foucault herausgearbeitet. Vgl.: S. 26-73.

⁷⁷ Beispielhaft sei hier lediglich auf die Vielzahl der Selbst- und Fremdbilder verwiesen, die die Texte in Zusammenhang mit jüdischen Identitätskonstrukten vergegenwärtigen. Neben traditionell jüdischen Identitätsmodellen lassen sich in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur auch Referenzen auf antisemitische Stereotype und Klischees identifizieren. Diese Selbst- und Fremdbilder werden in ihrem sozio-historischen Entstehungskontext und in den Transformationen ihrer Tradierungsgeschichte beschrieben. Geschichtsphilosophische Traditionen des Judentum müssen dabei genauso berücksichtigt werden wie gruppenpsychologische Prozesse nichtjüdischer Mehrheitsgesellschaften.

⁷⁸ Stierle, Karlheinz: Literaturwissenschaft. In: Ricklefs, Ulf (Hg.): *Fischer-Lexikon Literatur* (3 Bde.). Frankfurt a. M. 1996, Bd. 2, S. 1171f.

Akzentverschiebung von einem „perspektivierten Pluralismus“⁷⁹ –, der von einer kulturwissenschaftlich verstandenen Literaturwissenschaft gefordert werden muß.

Aufgrund des kulturwissenschaftlichen Forschungsinteresses liegt der Schwerpunkt dieser Untersuchung nicht auf der Analyse traditionell literarischer und ästhetischer Figurationen. Der von dem Mediävisten Walter Haug im Vergleich zu allen anderen kulturellen Manifestationen hervorgehobene Sonderstatus der Literatur wird jedoch auch in dieser Untersuchung durchgehend berücksichtigt. Wie Haug in dem Aufsatz „Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?“⁸⁰ ausführt, beruht die Besonderheit der literarischen Texte auf ihrer Selbstreferenzialität⁸¹: Nur im literarischen Text ist es möglich, die Aussagen der einen Textebene auf einer anderen zu konterkarieren, „in Aporien hineinzuführen, sie bewußt zu machen und zu halten“⁸² und die Fiktionalität der eigenen Aussagen zu kennzeichnen. In bezug auf die vorliegende Arbeit bedeutet das, daß die literarischen Schreibverfahren, mit denen kulturelle Phänomene in den Texten abgebildet werden, jeweils konkret untersucht werden müssen. Die kulturellen Phänomene müssen nicht nur identifiziert und in einem angemessenen methodologischen Kontext erläutert werden, sondern sie müssen in ihrer spezifisch literarischen Adaption analysiert werden. Erst die Analyse ihrer literarischen Bearbeitung ermöglicht es, den Aussagewert der kulturellen Phänomene für die Entwürfe jüdischer Identität zu bestimmen, welche in den Texten konstruiert werden, und die Komplexität und Vielschichtigkeit dieser Konstrukte zu beurteilen.

Wie bereits erwähnt, stellt die extreme Nähe der Texte zu konkreten gesellschaftlichen Bedingungen und Prozessen das primäre Charakteristikum der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur dar. Bei Thomas Nolden wird diese

⁷⁹ Zit. nach: von Graevenitz, Gerhart: Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Eine Erwiderung. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, H 1, 1999, S. 102.

⁸⁰ Haug, Walter: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft? In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, H 1, 1999, S. 69-93.

⁸¹ Ebd., S. 86. Um seine Aussage zu verdeutlichen, personifiziert Haug in dieser Textpassage die Literatur: Er spricht von der „Selbstreflexion“ und dem „Bewußtsein“ von Literatur. Um aber diese aktive Konnotation dieses Begriffes zu vermeiden und seine Bedeutung als Texteigenschaft hervorzuheben, erlaube ich mir, von der „Selbstreferenzialität“ der Literatur zu sprechen.

Eigenart etwas anders akzentuiert: Er spricht von dem großen Einfluß, den die Situierung in der deutschen Gegenwartsgesellschaft auf die literarische Produktion der jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen hat. Die Hervorhebung des Schreibstandortes der Autoren und Autorinnen findet sich auch bei Deleuze und Guattari, auf deren Konzept der „kleinen Literaturen“⁸³ Nolden Bezug nimmt. Dieser Standort bewirkt nach Deleuze/Guattari den kollektiven Wert, der allen Äußerungen in „kleinen Literaturen“ zukommt und begründet den „solidarischen und damit potentiell revolutionären Effekt“⁸⁴ ihrer Texte. Als Erklärungsmodell der jungen jüdischen Literatur in Deutschland, so betont Nolden, kann das Konzept der „kleinen Literaturen“ allerdings nur eingeschränkt herangezogen werden.⁸⁵ Wie er an zahlreichen Beispielen belegt, ist es symptomatisch für die junge jüdische Literatur in Deutschland, daß bei vielen Schriftstellern und Schriftstellerinnen ein – wie auch immer geartetes – jüdisches Selbstverständnis nicht am Anfang ihrer literarischen Tätigkeit liegt, sondern erst im Laufe ihrer literarischen Entwicklungsgeschichte entsteht. Entsprechend verweist Nolden innerhalb des Œuvre einzelner Schriftsteller und Schriftstellerinnen auf solche Texte – manchmal auch Textelemente –, die deutlich von Strömungen des literarischen *mainstream* beeinflußt sind und solche, in denen eine inhaltliche oder ästhetische Auseinandersetzung mit jüdischen Themen dominiert.

Diese Differenzierung, die notwendig wird, wenn die Texte der jüdischen Gegenwartsliteratur als Ausdruck des Selbstverständnisses ihrer Autoren und Autorinnen gelesen werden, soll in dieser Untersuchung vermieden werden. Das ist möglich, indem die extreme Nähe der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur zu konkreten gesellschaftlichen Zuständen und Prozessen nicht ausschließlich aus dem Schreibstandort der Schriftsteller und

⁸² Haug, Walter: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft? A.a.O., S. 87.

⁸³ Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Kafka. Für eine kleine Literatur*. Frankfurt a. M. 1976.

⁸⁴ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 67.

⁸⁵ Nolden weist dabei auch auf die Notwendigkeit eines differenzierten Umgangs mit dem Begriff der „Minderheitenliteratur“ hin. Er betont, daß die Begriffe der „Minderheit“ und „Mehrheit“ weder bei Deleuze und Guattari noch bei ihm als „quantitative Größen soziologischer Statistiken aufgefaßt werden, sondern vielmehr als Indikatoren für Disproportionen in der Verteilung gesellschaftlicher Macht und für Strukturen kultureller Hegemonieansprüche, auf die die Literatur reagiert.“ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 66.

Schriftstellerinnen hergeleitet wird.⁸⁶ Sie soll hier statt dessen als Vorhandensein struktureller Homologien charakterisiert werden, die zwischen den literarischen Identitätskonstruktionen und den Identitätsmustern der gesellschaftlichen Minderheit existieren.

Diese Eigenart der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur läßt sich besonders plausibel erklären, wenn man das theoretische Konstrukt des Diskurses zu Hilfe nimmt, das von Michel Foucault⁸⁷ entwickelt worden ist: Versteht man die junge jüdische Literatur als Bestandteil eines nach Foucault definierten jungen jüdischen Diskurses,⁸⁸ ergeben sich die Homologien zwischen literarischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit als zwangsläufige Folge. Durch die Konzeptionierung als Diskurs wird die überindividuelle, von zahlreichen Faktoren beeinflusste Dynamik besonders deutlich, die innerhalb der jüdischen Minderheit wirksam ist. Diese Konzeptionierung zeigt noch deutlicher als das Konzept der „kleinen Literaturen“ von Gilles Deleuze und Félix Guattari, daß die literarische Produktion von Minderheitenangehörigen in Wechselwirkung steht mit dem Selbst- und dem Gesellschaftsverständnis der Minderheit, aber auch mit den gesamtgesellschaftlichen Verhältnissen und ihren organisierenden Prinzipien. Foucaults Verständnis von der Entstehung und der Praxis der Diskurse macht deutlich, wieso die gleichen diskursiven Regeln, nach denen sich der junge jüdische Diskurs konstituiert, auch für den konkreten Bereich der Literatur Gültigkeit haben. Dieses Verständnis bietet einerseits die nötigen Parameter für die abgeschlossene Betrachtung der literarischen Texte. Andererseits verweist es auf die enge Beziehung zwischen literarischer und gesellschaftlicher Wirklichkeit.

Foucaults Diskursbegriff

Als Diskurs bezeichnet Foucault ein System von Aussagen, dessen „Sinn sich aus den synchronen und diachronen Oppositionsbeziehungen ergäbe, die sie

⁸⁶ Auch in dieser Untersuchung stellt der Schreibstandort der Schriftsteller und Schriftstellerinnen allerdings ein zentrales Kriterium für die Bestimmung der Textbasis dar. Vgl.: Position der Aussagenden, S. 49-67.

⁸⁷ Ich lege in dieser Untersuchung den Diskursbegriff zugrunde, den Foucault 1970 in der Inauguralvorlesung am Collège de France entwickelt hat: Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses* (Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970). Frankfurt a. M. 1991.

⁸⁸ Um Mißverständnissen vorzubeugen, möchte ich hier betonen, daß der „zeitgenössische jüdische Diskurs“ in dieser Untersuchung als innerjüdischer Diskurs verstanden wird. Dieser innerjüdische Diskurs zeichnet sich, wie in den Ausführungen des nächsten Kapitels deutlich

voneinander unterscheiden.“⁸⁹ Foucault entwickelt seinen Diskursbegriff ausgehend von de Saussures strukturalistischer Einsicht, daß „der Sinn eines sprachlichen Zeichens nichts anderes als das Produkt der Differenz oppositioneller ‚Werte‘“⁹⁰ in der Sprachstruktur ist, daß der Sinn eines Zeichens also das ist, was alle anderen nicht sind. Während Saussures Beobachtung sich auf die kleinsten sprachlichen Einheiten bezieht, auf die Ebene der Phoneme, Morpheme und Syntagmen, wendet Foucault die Analyse der Oppositionsbeziehungen auf die komplexere Ebene der Aussagen an. Um den Sinn einer Aussage zu bestimmen, grenzt Foucault sie in vierfacher Weise von anderen Aussagen ab. Er befragt jede Aussage über das Referential, bzw. die Gegenstandsbereiche, auf die sie bezogen ist, über die Position(en) des/(r) Aussagenden, die in ihr eingenommen werden, über das Aussagefeld, in dem sie situiert ist und über die konkreten historischen Bedingungen ihres Erscheinens. Auf diese vier Aussageeigenschaften bezieht sich das Ensemble von Regeln, die laut Foucault die diskursive Praxis bestimmen. Er vertritt die These, daß „in jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“⁹¹ Dieses „unberechenbar Ereignishaftes“ und die „schwere und bedrohliche Materialität“⁹² des Diskurses ergeben sich – poststrukturalistischem Sprachverständnis folgend – aus dem, was einem sprachlichen Zeichensystem wesensmäßig zu eigen ist: der fehlenden Deckung zwischen Signifikant und Signifikat. Aus dieser fehlenden Deckung resultiert das, was Foucault als Begehren bezeichnet: die Möglichkeit, die unendlichen Verweisungsketten zu aktivieren, in denen ein Signifikant steht, und dadurch eine entsprechende Vielzahl an Bedeutungen zu produzieren. Diesem Begehren nachzugeben hieße, eben jenes „unberechenbar Ereignishaftes“ zuzulassen, was sich in der „schweren und bedrohlichen Materialität“ der Sprache und damit am Grund jedes Diskurses verbirgt. Die

wird, gerade durch den Ausschluß nichtjüdischer Stimmen aus; er wird ausschließlich durch jüdische Teilnehmer/-innen konstituiert.

⁸⁹ Kammler, Clemens: Historische Diskursanalyse (Michel Foucault). In: Bogdal, Klaus-Michael (Hg.): *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*. Opladen 1997, S. 33.

⁹⁰ Ebd., S. 33.

⁹¹ Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. A.a.O., S. 10f.

⁹² Ebd., S. 10f.

Folge solch eines Nachgebens wäre, daß die „Diskurse endlos weiterwuchern.“⁹³ So sind die diskursiven Regeln als Prozeduren der Verknappung und der Ausschließung verstehen, durch welche das „Wuchern“ der Diskurse verhindert wird und sich ein Diskurs als „endliche Menge tatsächlich formulierter sprachlicher Sequenzen“⁹⁴ konstituiert.⁹⁵

Ich will im folgenden versuchen, die Erscheinungen zu charakterisieren, die ich unter dem Begriff des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland fasse, und die diskursiven Regeln zu identifizieren, die diese Erscheinungen hervorbringen. Meine Vorgehensweise wird durch die vier Bereiche gegliedert, anhand derer Foucault die spezifische Eigenart von diskursiven Aussagen beschreibt: die Möglichkeitsbedingungen einer Aussage, ihr Referential, ihr Aussagefeld und die Position des Aussagenden, die in ihr eingenommen wird.

1.2.1 Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland

Die Entstehung des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland wird vor allem durch zwei Faktoren forciert: durch einen Generationenwechsel innerhalb der jüdischen Bevölkerung und durch die sozio-historischen Verhältnisse in der deutschen Nachkriegsgesellschaft.

In den späten siebziger, beginnenden achtziger Jahren wird in den beiden deutschen Staaten die erste Generation erwachsen, die nach dem Krieg geboren wurde. Bei den Nachkommen jüdischer Überlebender, auf die auch als zweite Generation jüdischer Überlebender referiert wird, kommt es in diesem Prozeß des Erwachsenwerdens zu einer komplexen Auseinandersetzung mit ihrer Situierung innerhalb der nichtjüdischen Gesellschaft der beiden Nachkriegsstaaten bzw. innerhalb der Gesellschaft des vereinigten Deutschlands. In der Bundesrepublik wird diese Auseinandersetzung durch unterschiedliche Tendenzen im öffentlichen Diskurs forciert. Karen Remmler

⁹³ Ebd., S. 10.

⁹⁴ Kammler, Clemens: Historische Diskursanalyse. A.a.O., S. 39.

⁹⁵ Obwohl die Begriffe der „Verknappung“ und der „Ausschließung“ negative Konnotationen besitzen, werden sie von Foucault ohne jegliche Wertung gebraucht. Statt der Begriffe der „Verknappung“ und der „Ausschließung“ könnten auch die Begriffe der „Konzentrierung“, „Thematisierung“ oder der „Verdichtung“ benutzt werden – es geht Foucault um eine neutrale

identifiziert einerseits eine zunehmende Bereitschaft in der nichtjüdischen Bevölkerung, die nationalsozialistische Vergangenheit zu konfrontieren. Als Katalysator wirkt dabei die Ausstrahlung der amerikanischen Fernsehserie *Holocaust*, die 1979 Millionen bundesrepublikanischer Zuschauer erschütterte. Erstmals werden daraufhin die Bedingungen und Folgen der Judenfeindschaft in Deutschland öffentlich thematisiert.⁹⁶ Dieses neue Interesse führt in den achtziger Jahren zu einer Anzahl von Projekten, in denen Städte und Kommunen die Schicksale ihrer jüdischen Bürger im Zeitraum von 1933-45 aufarbeiten,⁹⁷ und kommt in den frühen neunziger Jahren in größeren Ausstellungsprojekten⁹⁸ und Konferenzen⁹⁹ über jüdisches Leben in Deutschland zum Ausdruck. Andererseits kommt es Mitte der achtziger Jahre zu verschiedenen Ereignissen, in denen der Wunsch nach einer „Entsorgung der Vergangenheit“¹⁰⁰ deutlich wird. Die Bitburg-Affäre,¹⁰¹ die geplante Aufführung des Fassbinder Stückes *Der Müll, die Stadt und der Tod*¹⁰² und der

Beschreibung der diskursiven Organisationsmomente, nicht um deren moralische oder politische Beurteilung.

⁹⁶ Der Einfluß der Fernsehsendung *Holocaust* auf die Vergangenheitsarbeit in der Bundesrepublik Deutschland wird in der Forschung übereinstimmend festgestellt und in seiner Wirkung oftmals über den Generationenkonflikt der Studentenbewegung von 1968 gesetzt. Vgl.: LaCapra, Dominick: *The Historians' Debate*. In: Gilman, Sander L. und Zipes, Jack (Hg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*. A.a.O., S. 818; Zipes, Jack: *The Contemporary German Fascination for Things Jewish*. A.a.O., S. 18.

⁹⁷ Remmler, Karen: *The 'Third Generation' of Jewish-German Writers*. A.a.O., S. 796.

⁹⁸ Als größere Projekte sind zu nennen die Ausstellungen „Jüdische Lebenswelten“, die vom 12.01. bis zum 26.04.1992 im Martin-Gropius-Bau in Berlin gezeigt wurde und von Michal Bodemann als weltweit größte und teuerste Präsentation jüdischen Lebens bezeichnet wurde, „Geschlossene Vorstellung“, die vom 27.01. bis zum 26.04.1992 in der Berliner Akademie der Künste präsentiert wurde, und „Juden in Berlin 1938-1945“, die vom 08.05.2000 bis zum 31.10.2000 im Centrum Judaicum der Neuen Synagoge Berlin gezeigt wurde.

⁹⁹ Als Auswahl von Konferenzen seien genannt: „Jüdische Identität im Spiegel der Literatur vor und nach Auschwitz“ (18.-20.11.1988 an der Evangelischen Akademie Hofgeismar), „Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne“ (Dezember 1990 am Kulturwissenschaftlichen Institut des Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen in Essen), „Junge Juden in Deutschland“ (15.-17.06.1992 in München), „Nach Auschwitz: Jüdische Existenz und Identität in Deutschland“ (17.05.1995 am Zentrum für Antisemitismusforschung in Berlin), „Der Anfang nach dem Ende. Jüdisches Leben im Nachkriegsdeutschland 1945-1952“ (02.-04.04.2000 am Moses Mendelssohn Zentrum in Potsdam).

¹⁰⁰ Der Begriff wurde von Jürgen Habermas in Zusammenhang mit dem Bitburg-Besuch von Ronald Reagan und Helmut Kohl geprägt. Habermas, Jürgen: *Die Entsorgung der Vergangenheit: Ein kulturpolitisches Pamphlet*. In: *Die Zeit*, 24.05.1985.

¹⁰¹ Der damalige Bundeskanzler Kohl besuchte 1985 zusammen mit dem damaligen US-Präsidenten Reagan einen Soldatenfriedhof in Bitburg, wo auch Gräber von Mitgliedern der Waffen-SS sind. Dieser Besuch führte zu einer internationalen Protestwelle, auf die Kohl und Reagan durch den Besuch der KZ-Gedenkstätte Bergen-Belsen am Nachmittag des gleichen Tages reagierten. Zur ausführlicheren Darstellung vgl.: Hartman, Geoffrey H. (Hg.): *Bitburg in Moral and Political Perspective*. A.a.O.

¹⁰² Fassbinder, Rainer Werner: *Der Müll, die Stadt und der Tod*. Frankfurt a. M. 1981.

1985 wurde die Aufführung des Fassbinder-Stückes von Mitgliedern der Jüdischen Gemeinde in Frankfurt a. M. verhindert. Das Stück war bereits 1975 veröffentlicht worden. Es hatte

Historikerstreit¹⁰³ propagieren einen Umgang mit der deutschen Vergangenheit, in denen der nationalsozialistische Genozid entweder zu einer bloßen Phase der deutschen Geschichte reduziert oder gänzlich ignoriert wird. In der DDR ist vor allem eine massive Veränderung der Regierungspolitik gegenüber den jüdischen Gemeinden für die Thematisierung jüdischer Belange im öffentlichen Diskurs verantwortlich. Nachdem die SED-Regierung die Belange der Juden jahrzehntelang ignoriert hat, ist ihr Kurswechsel in der zweiten Hälfte der 80er Jahre von außenpolitischen Interessen motiviert.¹⁰⁴ Die offiziellen Bemühungen um die jüdischen Gemeinden sollen das Ansehen der DDR im westlichen Ausland stärken und internationale Kontakte vor allem in die USA ermöglichen.¹⁰⁵ Unter den veränderten Vorzeichen werden zusätzliche

seitdem eine Reihe von Versuchen gegeben, das Stück an unterschiedlichen Bühnen uraufzuführen, die allesamt im Vorfeld gescheitert waren. Viele Kritiker warfen dem Stück vor, antisemitische Aussagen zu vermitteln, bzw. Möglichkeiten antisemitischer Deutung zu eröffnen. Für eine ausführlichere Dokumentation der Fassbinder-Kontroverse vgl.: Markovits, Andrei S. und Noveck, Beth Simone: Fassbinder's *Garbage, the City and Death* is produced. In: Gilman, Sander L. und Zipes, Jack (Hg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996*. A.a.O., S. 805-811; Lichtenstein, Heiner (Hg.): *Die Fassbinder Kontroverse oder das Ende der Schonzeit*. A.a.O.

¹⁰³ 1986 entzündete sich an einem Artikel des Historikers Ernst Nolte in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* der „Historikerstreit“. Nolte stellte in diesem Artikel die Spezifität der nationalsozialistischen Judenvernichtung in Frage, indem er sie mit anderen Genoziden der Moderne verglich – vor allem den Stalinschen Gulags. Von vielen Seiten wurde Nolte daraufhin vorgeworfen, das Ausmaß der nationalsozialistischen Verbrechen relativieren zu wollen. Der Hauptgegner Noltens im Historikerstreit war der Philosoph Jürgen Habermas, wobei die Debatte, die vornehmlich in den Feuilletons der großen Zeitungen ausgetragen wurde, Beiträge sämtlicher bedeutender Zeitgeschichtler der Bundesrepublik provozierte. Zur ausführlicheren Darstellung vgl.: LaCapra, Dominick: *The Historians' Debate*. A.a.O., S. 812-819; Steinbach, Peter: *Der Historikerstreit*. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): *Täter – Opfer – Folgen*. A.a.O., S. 101-113.

¹⁰⁴ Angelika Timm hebt allerdings hervor, daß es neben den politisch motivierten Aktivitäten der Regierung auch in der Bevölkerung der DDR ein zunehmendes Interesse an jüdischer Vergangenheit und Gegenwart gegeben habe. In bezug auf den Staat Israel heißt es bei ihr: „Zwischen 1984 und 1988 brachten DDR-Verlage etwa 100 Publikationen zu jüdischen Themen heraus, davon neun zur Geschichte des Nahostkonfliktes, Palästinas bzw. Israels, fünf belletristische Werke israelischer Autoren und neun Reisebeschreibungen bzw. Memoiren, die hauptsächlich in Israel spielten. Insbesondere die Veröffentlichung israelischer Autoren/-innen in der DDR durchbrach ein jahrzehntelanges Tabu. Sie war eine erste Antwort auf das gewachsene Interesse breiter Bevölkerungsschichten in der DDR, geweckt u.a. durch Fernsehen und Rundfunk der Bundesrepublik. Auch zur Nahostproblematik wurden stärker differenzierende Informationen verbreitet.“ Timm, Angelika: *Israel in den Medien der DDR*. In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung*, Nr. 2, 1992, S. 170.

¹⁰⁵ 1986 wurde erstmals die Teilnahme einer offiziellen Delegation an einer Tagung des Jüdischen Weltkongresses in Jerusalem genehmigt. Im gleichen Jahr besuchte erstmalig eine Delegation des US-Kongresses die DDR. Die Besuche von Repräsentanten jüdischer Organisationen aus dem Ausland wurden in den folgenden Jahren häufig auch zu wirtschaftlichen Gesprächen genutzt. Dies berichtet Ulrike Offenberg über die Besuche von Sigmund Sternberg, dem Präsidenten des „Sternberg Centre for Judaism in London“, Ronald S. Lauder, dem Präsidenten der „Lauder-Foundation“ und Edgar M. Bronfman, dem Präsidenten des Jüdischen Weltkongresses, der Offenberg zufolge wie ein „Staatspräsident“ behandelt wurde. Vgl.: Offenberg, Ulrike: »Seid vorsichtig gegen die Machthaber«. A.a.O., S. 228ff.

Mittel zur Pflege jüdischer Friedhöfe bereitgestellt,¹⁰⁶ die Einstellung eines US-amerikanischen Rabbiners genehmigt¹⁰⁷ und die Stiftung „Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum“ ins Leben gerufen.¹⁰⁸ Ihren Höhepunkt finden die Aktivitäten anlässlich des 50. Jahrestages des Novemberpogroms, welcher zentral koordiniert wird und mit einer Fülle an Publikationen, Gedenkstunden, Ausstellungen¹⁰⁹ und Kolloquien¹¹⁰ einhergeht.¹¹¹ Neben dieser, in Hinblick auf das jahrzehntelange Desinteresse der DDR-Regierung nur als philosemitisch zu bezeichnenden Politik ruft die neue Sichtbarkeit der jüdischen Bevölkerung auch gegenläufige, antisemitische Reaktionen hervor, wie Angelika Timm bemerkt.¹¹²

Die verstärkte Thematisierung von jüdischer Geschichte und Gegenwart in den öffentlichen Diskursen der beiden deutschen Nachkriegsstaaten hat die Auseinandersetzung der jungen jüdischen Generationen mit ihrer gesellschaftlichen Position forciert.¹¹³ In zunehmendem Maße hat dieser Prozeß der Identitätsbildung öffentlich stattgefunden.¹¹⁴ Im Gegensatz zu den vergleichsweise wenigen Veröffentlichungen früherer Jahrzehnte, deren

¹⁰⁶ Ebd., S. 236.

¹⁰⁷ Ebd., S. 214ff.

¹⁰⁸ Ebd., S. 227f. Sehr anschaulich schildert Henryk M. Broder die Geschehnisse im Zuge der Neugründung von Adass Isroel, der ehemaligen orthodoxen Gemeinde in Ostberlin. Broder, Henryk M.: Juden rein! In: Ders.: *Erbarmen mit den Deutschen*. Hamburg 1993, S. 85-115.

¹⁰⁹ Die größte war die Ausstellung „Und lehrt sie: Gedächtnis!“, die im Berliner Ephraim Palais am 16.10.1988 eröffnet wurde.

¹¹⁰ Die Akademie der Wissenschaften hielt die Tagung „Die Rolle der Juden in den sozialen, politischen und geistig-kulturellen Auseinandersetzungen der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts“ ab.

¹¹¹ Offenberg, Ulrike: »Seid vorsichtig gegen die Machthaber«. A.a.O., S. 234ff. Alexander Elbers bemerkt, daß „der Volksmund“ diese „noch nie dagewesene Fülle von Veranstaltungen [...] als ‚Gedenkepidemie‘ apostrophieren sollte.“ Elbers, Alexander: *Juden und Judentum in der DDR der 80er Jahre*. A.a.O., S. 99.

¹¹² „Die von den Massenmedien verbreitete Artikel- und Kommentarflut bewirkte in ihrer Häufung sogar das Gegenteil. Alter und neuer Antisemitismus artikulierten sich erstmals offen und in größerem Umfang als bisher.“ Timm, Angelika: Der politische und propagandistische Umgang mit der ‚Reichskristallnacht‘ in der DDR. In: Danyel, Jürgen (Hg.): *Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten*. Berlin 1995, S. 222.

¹¹³ Mitte der achtziger Jahre hatte sich in Ost-Berlin die Gruppe „Wir für uns“ gebildet. Die Teilnehmer dieser Gruppe – Ulrike Offenberg gibt als Altersgruppe 25-45jährig an – hatten einen jüdischen Familienhintergrund, besaßen aber keinerlei religiöse Bindungen an das Judentum. Motivation für die Zusammenkünfte war ein vor allem säkulares Interesse am Judentum und Aspekte persönlicher Identitätsfindung. Aus der Gruppe ging im Januar 1990 der ‚Jüdische Kulturverein in der DDR‘ hervor. Die große Resonanz, die der Gründungsauf Ruf des Kulturvereins hervorrief – über 500 Personen meldeten ihr Interesse an – führte zu gewissen Spannungen mit der jüdischen Gemeinde von Ost-Berlin, die selber nur ca. 200 aktive Mitglieder besaß. Vgl.: Elbers, Alexander: *Juden und Judentum in der DDR der 80er Jahre*. A.a.O., S. 105f.

¹¹⁴ Zipes, Jack: The Contemporary German Fascination for Things Jewish. A.a.O., S. 19; Remmler, Karen: The ‚Third Generation‘ of Jewish-German Writers. A.a.O., S. 796.

Anliegen Remmler zufolge vor allem in der Erinnerung an die Shoah und in der Würdigung deutsch-jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen vor 1933 bestand, beschäftigen sich die Beiträge der jüngeren Generationen mit ihren eigenen Befindlichkeiten in der deutschen Gegenwartsgesellschaft.¹¹⁵

In dem Prozeß der Identitätsbildung positioniert sich die nachgeborene Generation oftmals in Abgrenzung zu ihrer Elterngeneration.¹¹⁶ Wie es bei Nolden heißt, stellt „die Situation des demographischen Umbruchs [...] eine Herausforderung an die Identitätsbildung der Nachgeborenen dar, die sie jedoch nicht nur als Bedrängnis, sondern auch als positiven Ausgangspunkt neuer Entwicklungen erfahren. Das Gegenüber in diesem Prozeß der Identitätsbildung ist dabei einerseits die nichtjüdische Umwelt, andererseits die ältere Generation von Juden, deren offiziellen Vertretern viele der jungen Juden kritisch gegenübertreten.“¹¹⁷

Die diskursbegründende, neuartige Qualität dieser Identitätsbildung ist eine Leerstelle. Es ist eine Leerstelle dort, wo bei den Eltern und Großeltern der nachgeborenen Generation die Erinnerung an die Vorkriegsgesellschaft und die Erfahrung der Shoah steht. Deren Diskurs ist den Nachgeborenen nur sehr begrenzt zugänglich. So unterschiedlich der Umgang der Überlebenden mit der Zeit ihrer Verfolgung auch sein mag, nie eröffnet er den Nachgeborenen einen Zugang zu deren Leiden.¹¹⁸ Der unüberwindliche Bruch, der die Generation

¹¹⁵ Remmler, Karen: 'The 'Third Generation' of Jewish-German Writers. A.a.O., S. 796.

¹¹⁶ In der Elterngeneration hat es eine Auseinandersetzung mit den Konflikten jüdischer Existenz in Deutschland nach 1945 in dieser Weise nicht gegeben. Über das Selbstverständnis der Elterngeneration in den Aufbaujahren der jüdischen Gemeinden schreibt Micha Guttman lakonisch: „Zweifel aber blieben, ob die junge Generation, die nach der Shoah Geborenen, in Deutschland bleiben würde. Ihre Eltern ermutigten sie hierzu nicht. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Identität war in dieser Zeit tabu.“ Guttman, Micha: Macht oder Ohnmacht. Jüdische Politik in Deutschland. A.a.O., S. 207.

¹¹⁷ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 16.

¹¹⁸ Es treten bei den Überlebenden der Shoah ganz unterschiedliche Formen der Verarbeitung ihrer Überlebenserfahrung auf. Aaron Hass weist darauf hin, daß die individuellen psychischen Auswirkungen der Verfolgungszeit von einer Vielzahl an Faktoren bedingt werden. Dazu gehören die jeweiligen Umstände und die Länge der Verfolgung, die Eigenwahrnehmung des Überlebenden während der Verfolgung, das Schicksal von Familienangehörigen, die Lebensumstände und Persönlichkeit des Überlebenden vor der Verfolgungszeit, die Lebensumstände nach dem Ende der Verfolgungszeit etc. Hass, Aaron: *In the Shadow of the Holocaust. The second Generation*. Ithaca-London 1990, S. 14.

Es lassen sich allerdings zwei extreme Pole im Umgang von Überlebenden mit ihrer Verfolgungszeit bestimmen, denen die individuellen Verhaltensweisen als Tendenz zugeordnet werden können. Die Mehrzahl der Überlebenden tendiert dazu, über die Zeit ihrer Verfolgung zu schweigen, während die andere Gruppe dazu neigt, die Zeit ihrer Verfolgung ständig zu thematisieren. Keine der beiden gegensätzlichen Verarbeitungsformen ermöglicht jedoch den Kindern der Überlebenden einen Zugang zu deren Leidenserfahrung. Naomi Bubis schreibt dazu: „In den meisten Familien dominiert die geschilderte Sprachlosigkeit, die Unfähigkeit zum Dialog. Es gibt jedoch auch Fälle, in denen Söhne und Töchter von Überlebenden seit früher

der Shoah-Opfer von der der Nachgeborenen trennt, setzt sich im unterschiedlichen Erleben der Nachkriegsgesellschaften fort.¹¹⁹ Doch anders als die Shoah und die daraus resultierenden Traumata, welche sich der Kommunikation zwischen den Überlebenden und ihren Nachkommen entziehen, ist mit der Situierung in den deutschen Nachkriegsgesellschaften ein gemeinsamer Bezugspunkt zwischen den Überlebenden und ihren Nachkommen gegeben. In diesem Bereich manifestiert sich der diskursbegründende Generationenwechsel nicht als Leerstelle, sondern als Auseinandersetzung mit der Elterngeneration. Diese Auseinandersetzung führt in der überwiegenden Zahl der Fälle zu einer „Verhärtung der Fronten“ zwischen den Generationen. Konsens und Annäherung sind als Ergebnis des Konfliktes kaum möglich, weil die unterschiedlichen Erfahrungshintergründe der Generationen nicht überbrückt werden können. Dieser Bruch zwischen den Generationen stellt eine wichtige Grenze des jungen jüdischen Diskurses dar. In bezug auf das jüdische Gemeindeleben in Deutschland hat Monika Richarz diese Diskursgrenze folgendermaßen beschrieben:

[...] innerhalb der jüdischen Minorität gibt es deutliche Sozialschranken, wobei das Generationsproblem im Vordergrund steht. Die heutigen Gemeindeführer gehören noch fast alle der ersten Aufbaugeneration an und haben durch fast vierzigjähriges Festhalten an ihren hauptamtlichen Funktionen die Sichtweise der ersten Nachkriegsjahre in ihren Gemeinden perpetuiert. Sie entfremden sich damit die jüngere Generation in dreifacher Weise. Zunächst durch die verständliche Erwartung, daß die Jüngeren emigrieren werden, zweitens indem sie diesen nicht rechtzeitig Mitverantwortung in den Gemeinden übertrugen und drittens durch eine oft regierungskonforme Politik, der viele jüdische Intellektuelle und Juden, die in den sechziger Jahren in der Bundesrepublik aufwuchsen, ablehnend gegenüberstehen. Es gibt wieder eine kleine Gruppe jüdischer Intellektueller in Deutschland, aber diese ist nicht nur „fremd im eigenen Land“ – wie der Titel des genannten Sammelbandes heißt, in dem sie sich 1979 artikulierten – sondern sie ist vielleicht noch fremder in den jüdischen Gemeinden.¹²⁰

Die Auseinandersetzung mit der Elterngeneration unterliegt im jungen jüdischen Diskurs bestimmten Tabuisierungen und Einschränkungen –

Kindheit an mit Erlebnisberichten förmlich ‚überschüttet‘ werden. Jedes Gespräch endet unweigerlich im Holocaust. Doch auch diese permanente Konfrontation mit der Vergangenheit birgt keinen Dialog in sich. Die emotionalen Reaktionen der Überlebenden verstärken vielmehr die Ängste, nachzufragen.“ Bubis, Naomi: Die jüdischen Generationen nach dem Holocaust. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): *Täter – Opfer – Folgen*. A.a.O., S. 199.

¹¹⁹ Thomas Nolden schreibt dazu: „[...] in der Einschätzung des gesellschaftlichen Klimas kommen die gewichtigen Unterschiede der alten und jungen Generation zum Tragen. Die Einstellung der Überlebendengeneration zur gesellschaftlichen Gegenwart war von Erfahrungen geprägt, die für deren Kinder und Enkel oft nicht mehr nachzuvollziehen sind: die direkte Konfrontation mit der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie, der Stolz auf die eigene Aufbauarbeit der Nachkriegszeit sowie die erfolgreiche Bemühung um die dann als Genugtuung erfahrenen Reparationsleistungen der deutschen Regierung.“ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 19.

¹²⁰ Richarz, Monika: Juden in den BRD und in der DDR seit 1945. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. A.a.O., S. 27.

diskursinternen Kontrollprozeduren.¹²¹ Diese diskursiven Prozeduren wirken auf die Entstehungsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses zurück. Die große autobiographische Nähe, welche die diskursiven Aussagen prägt,¹²² läßt die Auseinandersetzung mit der Elterngeneration nicht auf einer allgemeinen, abstrakten Ebene stattfinden, sondern macht sie zu einer Auseinandersetzung mit den konkreten Eltern der Diskursteilnehmer. Aufgrund des weitreichenden, bis in die Sprachlosigkeit gesteigerten Respekterweises für das Leidensschicksal der Eltern ist eine Auseinandersetzung mit den eigenen Eltern oftmals erst nach deren Tod möglich. So ist, wie Thomas Nolden in bezug auf die junge jüdische Gegenwartsliteratur feststellt, „im Sterben der letzten Überlebenden [...] also nicht nur eine der Motivationen der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur zu sehen, sondern auch eine ihrer entscheidenden Voraussetzungen [...]“.¹²³ Diese Bedingung gilt entsprechend für den gesamten jungen jüdischen Diskurs.

Nun gibt es diesen Bruch zwischen der Überlebendengeneration und ihren Kindern nicht nur in Deutschland. Der weitaus größere Teil der Shoah-Überlebenden hat Deutschland ja verlassen. Allein in den Jahren zwischen 1945 und 1950 emigrierten ca. 250.000 Juden aus den sogenannten Displaced Person Camps vor allem in den neugegründeten Staat Israel und in die Vereinigten Staaten. Im Vergleich dazu bildeten die 12.000 Displaced Persons (DP's)¹²⁴, die in Deutschland blieben, und die 15.000 deutschen Juden, die zum

¹²¹ Vgl.: Das Referential des jungen jüdischen Diskurses, S. 39-47.

¹²² Über die seit der Shoah entstandene Literatur von jüdischen Schriftstellern und Schriftstellerinnen resümiert Elke Schmitter: „Das elende Dilemma der Überlebenden und ihrer Nachkommen liegt darin, sich der Versuchung einer falschen Sinngebung zu widersetzen und doch die Lücke zu umschreiben, die entstanden ist. Die literarische Form für dieses Dilemma ist die Autobiographie.“ Schmitter, Elke: Heimwege in die Fremde. In: *Die Zeit*, Nr. 46, 08.11.1996, Literaturbeilage. Thomas Nolden kommt in seiner Untersuchung zu dem gleichen Ergebnis, wenn er schreibt: „Bemerkenswerterweise basiert der Großteil der Erzählungen über die Erfahrungen junger Juden in diesen Ländern auf den Lebensgeschichten ihrer Autoren. [...] Die literarische Reflexion über die eigene Identität ist hier weniger als Ausdruck ‚subjektiver Betroffenheit‘ aufzufassen, von dem der Stil des Neuen Subjektivismus geprägt ist, sondern als der beinahe alternativelose Versuch, am Beispiel der eigenen Erfahrungen Auskunft über die kollektive Befindlichkeit der jüdischen Bevölkerung zu geben. Wo der jungen Generation jüdischer Autoren der Zugang zu den Traditionen jüdischen Lebens durch eine lange Geschichte der Assimilation sowie durch die Massenverfolgung des jüdischen Volkes versperrt ist, haben diese Autoren bei sich selbst, bei der eigenen Geschichte anzusetzen.“ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 32.

¹²³ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 117.

¹²⁴ „Displaced Persons“ ist ein von den westlichen Alliierten geprägter Terminus. Er bezeichnet solche Zivilpersonen, die ihre (meist osteuropäische) Heimat kriegsbedingt hatten verlassen müssen – als Flüchtlinge, Zwangsarbeiter oder Lagerhäftlinge – und sich bei Kriegsende in den Besatzungszonen befanden. Für die DP's wurden Lager errichtet, um die vorläufige Versorgung zu gewährleisten. Langfristiges Ziel der westalliierten Politik war aber

überwiegenden Teil in sogenannten „Mischehen“ überlebt hatten, eine verschwindend geringe Zahl.¹²⁵

Die Schwierigkeiten in der Kommunikation zwischen den Überlebenden und ihren nachgeborenen Kindern sind in den Emigrationsländern die gleichen wie in Deutschland. Trotz dieser übereinstimmenden Ausgangsposition hat sich in den Emigrationsländern nicht das tiefgreifende Unverständnis entwickelt, das in Deutschland die Überlebenden von den nachgeborenen Generationen trennt. Dort sind, wie Naomi Bubis schreibt, die Konflikte oder die Leerstellen in der Kommunikation zwischen den Generationen direkter und offensiver thematisiert worden.¹²⁶ Sie führt das darauf zurück, daß das Weiterleben im Land der Täter die Shoah-Überlebenden in Deutschland zu einer sehr viel massiveren Ausbildung von Verdrängungsmechanismen und Deckerinnerungen zwang als jene, die das Land ihrer Verfolgung verlassen hatten.¹²⁷

die Repatriierung der DP's. Doch für jüdische DP's war die Rückkehr in ihre Heimatorte nicht nur aus emotionalen Gründen, sondern vielfach aufgrund des virulenten Antisemitismus in ihren Heimatländern unmöglich. Als es zwischen Herbst 1945 und Sommer 1946 in einigen osteuropäischen Städten zu Pogromen kam, flüchteten weitere Tausende osteuropäische Juden in die Westzonen, Vgl.: Urban, Susanne: Die Freiheit kam erst später. Jüdische Überlebende als Displaced Persons. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): *Täter – Opfer – Folgen*. A.a.O., S. 170-182.

¹²⁵ Nachdem die Bundesrepublik Deutschland 1952 den „Wiedergutmachungsvertrag“ verabschiedet hatte, begann eine gewisse Rückwanderung deutscher Juden aus den Emigrationsländern. Dadurch stieg die Mitgliederzahl der jüdischen Gemeinden in Deutschland von 15.000 im Jahr 1955 auf 21.000 im Jahr 1959 an. Insgesamt kehrten ca. 5% der ehemaligen jüdischen Bevölkerung Deutschlands zurück. Vgl.: Richarz, Monika: Juden in den BRD und in der DDR seit 1945. A.a.O., S. 19ff.

¹²⁶ Das gilt auch für die wissenschaftliche Aufarbeitung der physischen und psychischen Störungen, unter denen viele Überlebende leiden. Aaron Hass weist darauf hin, daß ein Großteil der frühen Untersuchungen (in den 50er und 60er Jahren) mit Shoah-Überlebenden zwar auf Initiative der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt wurde, um Einstufungen für Entschädigungen gemäß der 1952 erlassenen „Wiedergutmachungsgesetze“ vorzunehmen. Er gibt jedoch zu bedenken, daß diese Untersuchungen von deutschen Ärzten angestellt wurden, und daß dadurch die Befragten zu vorsichtigeren Äußerungen veranlasst worden sein könnten, als sie bei nichtdeutschen Ärzten in späteren Untersuchungen protokolliert wurden. Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 17. Naomi Bubis konstatiert, daß auch die psychosoziale Betreuung von Kindern Überlebender in Emigrationsländern bereits sehr viel länger praktiziert wird als in Deutschland, wo die erste Einrichtung dieser Art 1991 gegründet wurde. Bubis, Naomi: Die jüdischen Generationen nach dem Holocaust. A.a.O., S. 201.

¹²⁷ Diese Erklärung von Naomi Bubis geht mit den Beobachtungen Dan Diners konform, die dieser in seiner wegweisenden Theorie über die „Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz“ formuliert hat.

Charakteristisch für die negative Symbiose ist Diner zufolge die Art „gegensätzlicher Gemeinsamkeit“, in der sowohl das deutsche als auch das jüdische Selbstverständnis nach 1945 um die Shoah kreist. Über die von Bubis angeführten Verdrängungsmechanismen der jüdischen Überlebenden heißt es bei Diner: „Negative Symbiose Auschwitz“ wegen bedeutet, daß auch der jüdische Umgang mit diesem Ereignis von Deckerinnerungen begleitet wird [...].“ Diner, Dan: Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz. In: Brumlik, Micha

Einen für alle Familienmitglieder „adäquaten“ Umgang mit der Vergangenheit gibt es kaum. [...] Dennoch gibt es Ausdrucksformen, die gewissermaßen als Ventil zur Verarbeitung der eigenen Familiengeschichte dienen. Dazu zählen vor allem die Mittel der Kunst. Gerade in Israel, aber auch in den Vereinigten Staaten ist der unmittelbare Einfluß der Holocaust-Thematik in den Werken jüdischer Künstler der zweiten Generation aufzuzeigen. [...] Diesen offensiven, öffentlichen teils auch provokativen Umgang mit dem Holocaust durch die Mittel der Kunst gibt es in Deutschland nur in Ansätzen. [...] Der Weg, durch expressive Formen eine Auseinandersetzung mit dem Holocaust zu erreichen, ist in Deutschland – dem Land der ehemaligen Täter – weitaus komplizierter. Nicht ohne Grund war gerade in Deutschland jahrelang das Verdrängen die zentrale Umgangsform der Nachkommen von Shoah-Überlebenden. [...] So gibt es zwar eine universell verbindende Vergangenheit aller Angehörigen der zweiten Generation, aber dennoch ist die Situation für jüdisch-deutsche Nachkommen eine andere. In den meisten Überlebendenfamilien auf der ganzen Welt – auch in Israel – gibt es die Problematik der Nicht-Kommunikation. In der Mehrzahl der Fälle findet sie im Verschweigen des Erlebten ihren Ausdruck, in anderen Fällen in permanenten emotionalen Ausbrüchen seitens der Überlebenden. Die Verarbeitung und der Umgang mit der Gegebenheit, Kind jüdischer Nationalsozialisten-Verfolgter zu sein, werden jedoch in Deutschland auch in Zukunft eine andere Dimension haben.¹²⁸

Auch bezüglich der literarischen Identitätsbildung der Nachkriegsgenerationen lassen sich solche Unterschiede zwischen dem deutschsprachigen Raum und dem Ausland feststellen. Als „eine der wichtigsten Thesen zur Formation jüdischer Identität in der Nachkriegszeit“¹²⁹ bezeichnet Thomas Nolden die von Alain Finkielkraut, die dieser in seinem Buch *Der eingebildete Jude*¹³⁰ formuliert. Anhand von literarischen und dokumentarischen Lebensläufen der jüdischen Nachkriegsgeneration in Frankreich stellt Finkielkraut die These auf, daß es einerseits einen universellen jüdischen Lebenslauf gebe, bei dem nach einem demütigenden Initiationserlebnis ein Bewußtwerdungsprozeß der eigenen Außenseiterrolle folgt. Andererseits existiere in den literarischen Texten der Nachkriegsgeneration ein ganz spezifisches biographisches Muster, das in ein von Finkielkraut als „defizitärer Jude“¹³¹ beschriebenes Selbstverständnis münde. Dieses Defizit ist die oben als Leerstelle bezeichnete Unmöglichkeit, Zugang zum Diskurs der Shoah-Opfer zu erlangen. Es wird in den von Finkielkraut beschriebenen Lebensläufen vor allem deshalb so schmerzhaft erfahren, weil die Nachkommen der Überlebenden sich in Ermangelung authentischer jüdischer Lebenswelten zentral über eine Identifikation mit dem Opferschicksal ihrer Eltern und Großeltern definieren. Diese Identifikation ist in der von Finkielkraut beschriebenen Zentralität nur im außer-deutschen Raum möglich. Für den Bereich der jüdischen

u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. A.a.O., S. 251. (Die Erstveröffentlichung von Diners Artikel war in *Babylon*, Nr. 1, 1986, S. 9-20.)

¹²⁸ Bubis, Naomi: Die jüdischen Generationen nach dem Holocaust. A.a.O., S. 199-203.

¹²⁹ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 42.

¹³⁰ Finkielkraut, Alain: *Der eingebildete Jude* (1980). Frankfurt a. M. 1984.

¹³¹ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 44.

Gegenwartsliteratur in Deutschland, so schränkt Thomas Nolden ein, dürfe die These von Finkelkraut nur bedingt herangezogen werden:

Die von Finkelkraut beschriebenen Erzählmuster der „Erniedrigung“ und der „Identifikation“ lassen sich in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur meist als Sequenzen ein und desselben narrativen Lebenslaufs wiedererkennen. Doch hier ist noch eine weitere Differenzierung angebracht, die der in Frankreich aufgewachsene Finkelkraut aus guten Gründen außer acht lassen konnte, die für die Beschäftigung mit der deutschen und zum Teil auch österreichischen Nachkriegsgeschichte aber notwendig ist: die hier geschriebene identifikatorische Vita hat gleichzeitig zu erklären, wie ein Leben als Jude auf diesem Boden zu rechtfertigen ist. Diesem Legitimationsdruck ausgesetzt, integriert der Roman der Identifikation in vielen Fällen die kritische Auseinandersetzung mit den Eltern, deren Entscheidung in Deutschland zu leben von den Jungen problematisiert wird. Im extremsten Fall steigert sich diese Auseinandersetzung zu einem Loyalitätskonflikt zwischen jüdischem Volk und Eltern, der das Band zur Generation der Eltern zu zerreißen droht.¹³²

Daß Deutschland in der Identitätsbildung der jungen jüdischen Nachkriegsgenerationen einen Sonderstatus einnimmt, wird einmal mehr in den Worten des 1957 geborenen jüdischen Journalisten Richard Chaim Schneider deutlich. In einem Artikel, der am 07.12.1990 in der *Zeit* veröffentlicht wurde, aber bereits im Juni 1990 verfaßt worden war, setzt sich Schneider „unter dem Eindruck der bevorstehenden deutschen Vereinigung und der eben beendeten Konferenz des Jüdischen Weltkongresses in Berlin“ sehr kritisch mit den Tendenzen der „offiziellen“ jüdischen Politik in Deutschland und Israel auseinander. Er identifiziert in beiden Staaten – wenn auch mit völlig unterschiedlichen Konsequenzen in der Realpolitik – die Tendenz, die Opferrolle zum Ausgangspunkt jüdischen Selbstverständnisses zu machen und damit den Aufbau eines positiven, religiös und ethnisch definierten Jüdischseins zu verhindern. Seine Äußerungen riefen, wie er in einem 1991 erschienenen Sammelband berichtet, eine Flut von Leserbriefen aus dem In- und Ausland hervor. In seiner „Entgegnung auf die Leserbriefe“ macht Schneider deutlich, daß die von ihm kommentierten Zuschriften von ausländischen Juden sämtlich am Kern seines Artikels vorbeigehen und seine Thesen in ihren zentralen Inhalten mißverstanden wurden. Wenn auch nicht explizit, so führt Schneider diese Mißverständnisse doch auf den Umstand zurück, daß die im Ausland lebenden Juden innerhalb ganz unterschiedlicher jüdischer Lebenszusammenhänge sozialisiert sind und das Dilemma der jüdischen Minderheit in Deutschland daher nicht nachvollziehen können. So jedenfalls wäre m.E. Schneiders positiver Kommentar über den Leserbrief einer „linken“ Jüdin aus Wien zu verstehen, „die ganz offensichtlich

¹³² Ebd., S. 51.

verstanden hatte, worüber ich schrieb, da sie selber im deutschen Sprachraum lebt und somit die Situation hautnah kennt (im Gegensatz zu den Briefen aus Israel und Übersee) [...].“¹³³

Schneider spricht in seinem *Zeit*-Artikel einen anderen Umstand an, der zwar keine Bedingung für die Entstehung des jungen jüdischen Diskurses darstellt, aber als wichtige historische Koordinate gleichwohl seine Entwicklung massiv geprägt hat. Mit dem Fall der Mauer und der Vereinigung der beiden deutschen Staaten ist der jüdischen Minderheit ein zentraler Fixpunkt ihres Selbstverständnisses verloren gegangen. Das geteilte Deutschland sei nämlich, wie Schneider ausführt, aus jüdischer Sicht als „gerechtfertigte Bestrafung für Hitler“¹³⁴ verstanden worden. Daß diese Sichtweise historisch nicht zulässig ist, ändere nichts an der Zentralität, die sie für große Teile der jüdischen Bevölkerung nach 1945 besaß, erklärt Schneider. Die Mauer wurde als „Garant“ empfunden, „daß die Verbrechen der Deutschen nicht in Vergessenheit geraten würden – und somit auch nicht die Opfer.“¹³⁵

Diese Identifikation als Opfer wurde auch vor 1989 von Vertretern der jungen jüdischen Generation bereits in Frage gestellt. Auch ohne die Ereignisse im Herbst 1989, die ja in allen Bereichen und Ebenen der deutschen Gesellschaft von umfassenden Reflexionen über Fragen der nationalen Identität begleitet wurden,¹³⁶ wäre diese innerjüdische Kritik von den jüngeren jüdischen

¹³³ Schneider, Richard Chaim: In der Haut der Eltern. Eine Entgegnung auf die Leserbriefe. In: Benz, Wolfgang (Hg.): *Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus*. A.a.O., S. 86.

¹³⁴ Ebd., S. 72.

¹³⁵ Ebd., S. 72. Nicht als Nachkomme der Opfer, sondern als Nachkomme der Täter hat Günter Grass eine ähnliche Argumentation vertreten. Grass hat die Vereinigung der Bundesrepublik Deutschland und der DDR, wie sie 1990 vollzogen wurde, vehement abgelehnt. In den Umbrüchen der „Wendezeit“ hat er sich für eine Konföderation der beiden deutschen Staaten ausgesprochen, deren „nationaler Zusammenhang im Begriff der ‚deutschen Kulturnation‘ zu suchen sei.“ Brandes, Ute: *Günter Grass*. Berlin 1998 (Köpfe des 20. Jahrhunderts; Bd. 132), S. 84. Ein geeintes Deutschland dürfte es Grass zufolge nicht mehr geben, „weil eine der Voraussetzungen für das Ungeheure [Grass spricht über die Verbrechen der Nationalsozialisten, I.K.], neben älteren Triebkräften, ein starkes, das geeinte Deutschland gewesen ist.“ Grass, Günter: Schreiben nach Auschwitz. In: Kiedaisch, Petra (Hg.): *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart 1995, S. 143. Der Zivilisationsbruch „Auschwitz“, den Grass nicht nur als „bleibendes Brandmal“ der deutschen Geschichte versteht, sondern auch als Möglichkeit radikaler Selbsterkenntnis der deutschen Täter, würde die deutsche Wiedervereinigung verbieten. Die Zäsur, die Auschwitz für die Geschichte der Deutschen bedeutet, dürfte durch die Wiedervereinigung nicht relativiert oder aufgehoben werden, plädierte Grass. Vgl.: Grass, Günter: Ebd.

¹³⁶ Hier sei exemplarisch lediglich auf drei Veröffentlichungen verwiesen, die Prozesse innerdeutscher Identitätsfindung in bezug auf Literatur, in bezug auf den Umgang mit dem Nationalsozialismus und in bezug auf die politischen und ideologischen Konsequenzen der Umbrüche in Mittel- und Osteuropa dokumentieren. Anz, Thomas (Hg.): *Es gibt nicht um*

Generationen wohl fortgesetzt worden. Durch den Fall der Mauer wurden diese Tendenzen aber noch verstärkt und darüber hinaus die Gesamtheit der jüdischen Bevölkerung in Deutschland gezwungen, sich mit ihrem Selbstverständnis und ihrer Position innerhalb der gesamtdeutschen Gesellschaft auseinanderzusetzen. Neben der – besonders von der jungen Generation geäußerten – Forderung nach einer neuen Normalität im Verhältnis zwischen Deutschen und Juden sind dabei viele warnende und kritische Stimmen zu hören.

So geht der deutschstämmige, israelische Historiker Frank Stern davon aus, daß es in Deutschland auch nach 1945 einen latenten Antisemitismus gegeben habe, der sich in der Nachkriegsgesellschaft jedoch – äußeren Zwängen folgend – in einem philosemitischen Gewand präsentiert habe. Mit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten sei „der deutsche Nachkrieg [...] zu Ende“¹³⁷ gegangen, und die antisemitischen Grundmuster würden die „romantisierenden“, unbeständigen philosemitischen Darstellungen wieder überlagern.

Auf welchem unsicheren Fundament das jüdische Selbstverständnis im vereinigten Deutschland steht, ist vielleicht nirgends so offenbar geworden wie in der Person Ignatz Bubis¹, der von 1994 bis zu seinem Tod im August 1999 das Amt des Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland bekleidete. Bubis hat während seiner gesamten Amtszeit die Integration der Juden in die deutsche Gesellschaft propagiert. Vehement hat er immer wieder deutlich gemacht, daß er ein Deutscher sei – in Anlehnung an die Tradition in der Weimarer Republik bezeichnete er sich als „deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens“¹³⁸ – und die Bundesrepublik sein Heimatland. Gegenüber jüdischer Kritik aus Israel und der übrigen Diaspora beteuerte er bei vielen Anlässen die Normalität jüdischer Existenz in Deutschland. Kurz vor seinem Tod hat Bubis jedoch in einem *Stern*-Interview sein gesamtes politisches Wirken in Frage gestellt. Sein verbittertes Resümee lautete, daß er einen Erfolg

Christa Wolf. *Der Literaturstreit im vereinten Deutschland* (1991). Frankfurt a. M. 1995; Schoeps, Julius H. (Hg.): *Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust*. Hamburg 1996; Schirmacher, Frank (Hg.): *Im Osten erwacht die Geschichte. Essays zur Revolution in Mittel- und Osteuropa*. Stuttgart 1990.

¹³⁷ Stern, Frank: Philosemitismus in Deutschland. Die kulturelle Ambivalenz der Bilder von Juden. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): *Deutsch-jüdisches Verhältnis. Fragen, Betrachtungen, Analysen*. Essen 1997, S. 87.

seines Engagements nicht erkennen könne, und daß von einer Normalität im Umgang zwischen Deutschen und Juden keine Rede sein könne.¹³⁹ Nur ca. drei Wochen nach Veröffentlichung dieses Interviews erlag Bubis einem Krebsleiden. Sein enttäushtes Fazit gewann durch seinen Letzten Willen besondere Brisanz, in dem er aus Angst vor antisemitischen Anschlägen in Deutschland seine letzte Ruhestätte in Israel und nicht in Deutschland wählte.¹⁴⁰

¹³⁸ Bubis, Ignatz: „*Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*“. Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn. Köln 1993.

¹³⁹ Thomas Assheuer hat in der Wochenzeitung *Die Zeit* über die enttäuschte Bilanz berichtet, die Bubis im Rückblick auf sein Lebenswerk gezogen hat. Assheuer teilt Bubis' Beobachtungen über die Veränderungen in der politischen Kultur des vereinigten Deutschland. „Bubis hat schon Recht“, konstatiert er. „Das ist ein neuer Ton, nicht mehr die verbissene Entsorgungsmentalität der Altkonservativen, sondern eine flotte Gleichgültigkeit und Teilnahmsferne.“ Doch hinter dem Widerwillen gegen eine öffentliche Auseinandersetzung mit dem Holocaust, hinter dem Ruf nach Normalität, nach dem Ende der Nachkriegszeit, sieht Assheuer Anzeichen einer anderen, selbstverständlicheren Präsenz der Shoah in den Erinnerungen innerhalb der deutschen Gesellschaft. Deshalb formuliert er in einer Zwischenüberschrift: „Der Wellenschlag der Zeit lässt die Erinnerung an den Holocaust verblassen. Auch die politische Indifferenz wächst. Ignatz Bubis fürchtet ein schleichendes Vergessen. Und doch wird es neue Formen des Gedenkens geben – jenseits der Bekenntnisse.“ Assheuer, Thomas: Die neue Gleichgültigkeit. In: *Die Zeit*, Nr. 32, 05.08.1999, S. 1.

¹⁴⁰ Als Ignatz Bubis im Oktober 1999 der Richarda-Huch-Preis posthum verliehen wurde, hielt Dan Diner die Laudatio. Er würdigt Bubis' Verdienst, sich als erster jüdischer Repräsentant im Post-Shoah-Deutschland „in das Minenfeld des Diskurses über Zugehörigkeit“ gewagt zu haben. Die Schwierigkeiten dieses Diskurses von Zugehörigkeit und Identität erläutert Diner vor dem Hintergrund der beiden unterschiedlichen jüdischen Identitätsmuster, die sich seit der Aufklärung in Europa herausbildeten hatten. Er unterscheidet zwischen dem deutsch-jüdischen Weg der Emanzipation und Akkulturation und dem osteuropäischen jüdischen Selbstverständnis. Dort sei „im Unterschied zur deutsch-jüdischen Aufspaltung des traditionellen religiösen jüdischen Selbstverständnisses in eine jüdische Konfession einerseits und die Attribute der Zugehörigkeit zu einem nationalen Deutschtum [andererseits] [...] so etwas wie eine kollektive Konversion von jüdischer Religion zur jüdischen Nation [erfolgt], auf der Grundlage eines beider, Religion wie Nation, gemeinsamen Volksbegriffes.“ Die Shoah schien das deutsch-jüdische Muster der Konfessionalisierung der jüdischen Religion im nachhinein grausam in Frage zu stellen und bestätigte diejenigen, die „das Gelingen einer Emanzipation der Juden als Individuen und damit als Staatsbürger der jeweils unterschiedlichen Gemeinwesen [...] schon immer bezweifelten.“ Seit der Shoah dominiert deshalb das osteuropäische Muster jüdischer Identitätsbildung weltweit. So war es das „Selbstverständnis der Juden als eigenständiges Volk im Sinne einer osteuropäischen Nationalität ethnischen Charakters“, die sich in der Gründung des jüdischen Staates verwirklichte.

Dan Diner wehrt sich gegen eine solchermaßen verengte jüdische Geschichtssicht, die die Shoah als unausweichliches Ende der deutsch-jüdischen Emanzipationsgeschichte versteht, und schreibt es Bubis zu, sich für die Rechtmäßigkeit des deutsch-jüdischen Selbstverständnisses eingesetzt zu haben. Daß ein solches Engagement vor dem übermächtigen Ereignis der Shoah immer schwierig ist, beschreibt Diner mit den Worten: „Für Ignatz Bubis war es kein Leichtes, jenen Schritt zu tun und sich als jüdischer Deutscher oder deutscher Jude zu bekennen und so den historischen Schulterschluss zum deutschen Judentum von vor 1933 zu wagen. Wie gespalten er darin war, offenbart seine von ihm für den Fall seines Todes verfügte Überführung nach Israel. Und sein Grab in Tel Aviv mag das öffentliche Bekenntnis zum deutschen Judentum wieder revidiert haben.“ Diner, Dan: Gottesvolk am Scheideweg. Die deutsch-jüdische Identität steht im Schatten der Spannungen zwischen Religion und Nationalstaat. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 256, 03.11.1999, S. 52.

Beide der letztgenannten Stimmen – Frank Stern und Ignatz Bubis – gehören der Überlebendengeneration an, sind also aufgrund ihrer Generationenzugehörigkeit eher dem Überlebendendiskurs zuzuordnen als dem jungen jüdischen Diskurs. Vertreter der jungen Generation haben gerade in Bubis primär den Repräsentanten des offiziellen jüdischen Establishments in Deutschland gesehen und sind ihm mit Skepsis begegnet.¹⁴¹ Diese Stimmen stellen gleichwohl wichtige Komponenten in dem Entstehungsfeld des jungen jüdischen Diskurses dar; sie bilden die Koordinaten, an denen die Standortbestimmung der Nachgeborenen sich häufig orientiert.

1.2.2 Das Referential des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland

Unter dem Begriff des Referentials soll beschrieben werden, welche Gegenstandsbereiche den jungen jüdischen Diskurs in Deutschland definieren. Das Referential darf nicht als beliebig erweiterbare Themensammlung mißverstanden werden. Es besteht aus einem oder mehreren Gegenstandsbereichen, die eindeutig beschreibbar sind und den Diskurs inhaltlich bestimmen.¹⁴² Die diskursiven Kontrollprozeduren, die Foucault zufolge in jedem Diskurs nach innen und nach außen tätig sind, bewirken, daß in dem Diskurs nur das gehört wird, was sich auf das diskursive Referential bezieht. So wirkt das Referential als Verknappungs- und Lenkungssystem auf den Diskurs. Das übergeordnete Referential des jungen jüdischen Diskurses in

¹⁴¹ So zum Beispiel von Rafael Seligmann in seinem Artikel „Die Juden leben“, in dem es heißt: „Jüdische Funktionäre wie Ignatz Bubis können ihre Angst vor Deutschen nicht überwinden, die ihnen Konzentrationslager und Ghettos eingehämmert haben. Mancher von ihnen ist daher unfähig, sich als Deutscher zu empfinden. Damit repräsentieren sie die Gefühlslage der großen Mehrheit der Juden in Deutschland.“ Seligmann, Rafael: Die Juden leben. In: *Der Spiegel*, Nr. 47, 16.11.1992, S. 75. Ob ausgerechnet Bubis, der sich selbst als „deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens bezeichnet hat“, vorgeworfen werden kann, daß er „seine Angst vor Deutschen nicht überwinden“ konnte, soll hier dahingestellt bleiben.

Unter anderen inhaltlichen Aspekten als Seligmann distanziert sich auch Salomon Korn von Ignatz Bubis. Der zur nachgeborenen Generation gehörige Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde von Frankfurt a. M. betont, daß sich der Generationenwechsel in der jüdischen Bevölkerung auch in der jüdischen Repräsentanz widerspiegeln muß: „Die Zeit der Patriarchen, deren vitalster Vertreter der nimmermüde Bubis war, geht zu Ende. ‚Wir sind aus anderem Holz‘, sagt Korn. ‚Uns Juden der zweiten Generation fehlt die Kraft, die diese Überlebenden aufgebracht haben. Hinter dieser Vitalität standen oft Schwüre aus der Zeit der Verfolgung: Wenn ich jemals hier rauskomme, dann werde ich mein Leben der jüdischen Sache widmen.‘ Korn spricht voller Respekt von Bubis‘ Leistung, aber er lässt keinen Zweifel daran, daß sich etwas ändern muss am Stil, in dem die deutschen Juden öffentlich repräsentiert werden.“ Lau, Jörg: Was heißt hier jüdisch? In: *Die Zeit / Dossier*, Nr. 2, 05.01.2000, S. 10.

¹⁴² Kammler, Clemens: Historische Diskursanalyse. A.a.O., S. 35.

Deutschland läßt sich m.E. als Arbeit an der Konstruktion einer neuen jüdischen Identität in Deutschland beschreiben. D.h., daß alle Aussagen innerhalb des jungen jüdischen Diskurses – unabhängig davon, ob in ihnen Geschichtliches, Politisches, Religiöses etc. thematisiert wird – in irgendeiner Weise bezogen sind auf die Ausbildung einer jungen jüdischen Position in der deutschen Gegenwartsgesellschaft. Da, wie bereits festgestellt wurde, die spezifischen historischen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses gerade durch den Bruch mit der Elterngeneration und durch die Unterbrechung jüdischer Lebenszusammenhänge durch die Shoah definiert werden, stellen die Biographien der Diskursteilnehmer und – teilnehmerinnen, ihre autobiographischen Erfahrungen als zweite Überlebendengeneration in Deutschland, einen wichtigen Ausgangspunkt bei der Arbeit an der Konstruktion zeitgenössischer jüdischer Identität dar. Thomas Nolden beobachtet diesen Eigenbezug in den Texten der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen:

Die jüdische Literatur der Gegenwart setzt bei sich selbst ein, mit der Erfahrung des Aufwachsens in Gesellschaften, die sich der Überreste jüdischer Kultur weitgehend entledigt haben. Die jungen Autoren können in den Erzählungen ihrer Lebensläufe nicht auf eine familiäre Überlieferung von Traditionen zurückschauen, aus der heraus sie ihr eigenes Selbstverständnis als Juden narrativ ableiten können. Im Gegenteil, ihre Entwicklung läuft in vielen Fällen quer zu den Biographien ihrer Eltern: die jungen Autoren stehen so vor der Aufgabe, Lebensgeschichten zu schreiben, die selbst keine Geschichte haben.¹⁴³

Die Konstruktion einer jungen jüdischen Identität ist seit 1945 überall auf der Welt, besonders aber im „Land der Täter“, an eine Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Genozid gebunden. Anders als für die Elterngeneration, für die ihre persönlichen Überlebenserfahrungen maßgeblich sind, steht die Shoah außerhalb des persönlichen Erfahrungshintergrundes der nachgeborenen Generation. Sie stellt sich der jungen Generation jedoch als „Zivilisationsbruch“¹⁴⁴ dar und ist ihnen sowohl im Leben der Eltern als auch im deutschen Gesellschaftskontext ständig präsent. Gerade in dieser mittelbaren Erfahrung ist die Behandlung der Shoah ein wichtiger Bestandteil der Identitätsbildung der jungen Generation. In der jungen jüdischen Literatur ist das Nolden zufolge sehr stark zu spüren:

Die Schwierigkeiten, vor die sich die junge jüdische Literatur – und damit auch Literaturkritik – gestellt sieht, lassen sich unter dem Schlagwort „Kunst nach Auschwitz“ kaum adäquat diskutieren. Die vordringliche Beschäftigung der jungen Autoren mit der Gegenwart resultiert nicht nur aus den

¹⁴³ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 29.

¹⁴⁴ Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 243.

*ästhetischen Problemen, die eine direkte Beschäftigung mit der Shoah mit sich bringen würde. Das konzentrische Schreiben hat seinen Ausgangspunkt außerhalb des Schmerzzentrums der jüngsten Geschichte. Sein Ansatzpunkt ist die Gegenwart, die ohne den Bezug auf die Shoah freilich nicht zu denken ist und auf die das Schreiben deshalb unwillkürlich bezogen ist.*¹⁴⁵

Der Umstand, daß die Vertreter der nachgeborenen Generation die Shoah nicht persönlich erlebt haben, führt zur Ausbildung sehr starker diskursinterner Kontrollprozeduren bei der Thematisierung der Shoah und bei der Auseinandersetzung mit den Eltern. So wird für die Kinder „die persönliche Überlebensgeschichte der Eltern [...] zum absoluten Tabu“, wie Naomi Bubis feststellt.¹⁴⁶ Diese Tabuisierung ist Ausdruck des Respektes, den die Nachgeborenen dem Leiden ihrer Eltern entgegenbringen. Sie besitzt eine uneingeschränkte Gültigkeit, unabhängig von den Verarbeitungsformen, welche die Eltern bezüglich ihres Überlebens ausprägten.¹⁴⁷ Thomas Nolden beobachtet diese diskursive Einschränkung für den Bereich der Literatur. Er schreibt, daß „an keiner Stelle [...] die junge jüdische Literatur der Gegenwart [sich] die Aufgabe [stellt], dieses Schweigen der Eltern und Großeltern durch eigene Worte zu füllen; ihre Texte machen vor den Toren der Konzentrationslager Halt, auch der Beschreibung des Ghettolebens ist keine größere Arbeit gewidmet. Die Absolutheit des Bruches in der Geschichte des jüdischen Volkes und in den Biographien der Vorfahren kann allenfalls durch das bloße Konstatieren des Schweigens selbst benannt werden.“¹⁴⁸

¹⁴⁵ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 64.

¹⁴⁶ Bubis, Naomi: Die jüdischen Generationen nach dem Holocaust. A.a.O., S. 198.

¹⁴⁷ Dabei stellt das Schweigen der Eltern über ihre Leidenserfahrung die gängigste Verarbeitungsform dar. Vgl.: Bubis, Naomi: Die jüdischen Generationen nach dem Holocaust. A.a.O., S. 199. Allerdings sind in psychologischen Untersuchungen auch immer wieder ganz gegensätzliche Verhaltensweisen beobachtet worden. Vgl.: Hass, Aaron. *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 10.

¹⁴⁸ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 115. Diese Beobachtung kann in bezug gesetzt werden zu einem literaturtheoretischen Diskurs, den Thomas Nolden in einer weiter oben zitierten Textstelle bereits thematisiert hat: ausgehend von Theodor W. Adornos einschlägiger These aus dem Jahr 1951 – „[...] nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“ (Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.I., Frankfurt a. M. 1977, S. 10) –, die vielfach als „Lyrikverbot“ gedeutet worden ist, hat es in den anschließenden Jahrzehnten eine Vielzahl von Er widerungen und anknüpfenden Stellungnahmen gegeben. In diesen Beiträgen geht es sowohl um die Möglichkeit von „Schreiben nach Auschwitz“ als auch um die Möglichkeit von „Schreiben über Auschwitz“ (für eine Zusammenstellung von Adornos Thesen einschließlich der späteren Korrekturen und Revisionen sowie einer Auswahl von Texten anderer Autoren, die diese Thesen aufgreifen, vgl.: Kiedaisch, Petra (Hg.): *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart 1995; für literaturwissenschaftliche Studien über den Themenkomplex „Schreiben nach bzw. über Auschwitz“ vgl.: Köppen, Manuel (Hg.): *Kunst und Literatur nach Auschwitz*. Berlin 1993; Lamping, Dieter: *Gedichte nach Auschwitz über Auschwitz*. In: Kaiser, Gerhard R. (Hg.): *Poesie der Apokalypse*. Würzburg 1991, S. 237-257).

Durch den familiären Hintergrund ist diese Tabuisierung von den meisten Diskursteilnehmern des jungen jüdischen Diskurses verinnerlicht. Wo diese persönliche Instanz jedoch versagt, wird sie von anderen, außerhalb des Diskurses angesiedelten Kontrollinstanzen kompensiert. So versuchte Rafael Seligmann über mehrere Jahre hindurch vergeblich, sein erstes Buch *Rubinsteins Versteigerung*¹⁴⁹ zu veröffentlichen. Als Gründe für die Ablehnung gaben Verlagshäuser an, daß das Buch antisemitischen Einstellungen Vorschub leisten könnte, und daß kein Jude so mit seinen Eltern sprechen würde, wie es der Protagonist von Seligmanns Roman täte.¹⁵⁰ Damit übernahm der Literaturmarkt – hier in Form der Verlagspolitik – eine diskursbegrenzende Funktion für den jungen jüdischen Diskurs. Nur unter einer hohen Druckkostenbeteiligung gelang es Seligmann schließlich, sein Manuskript zu veröffentlichen. Prompt bestätigten sich die Befürchtungen der Verleger. Seligmann wurde für seinen Text vor allem von jüdischer Seite stark kritisiert und als „Nestbeschmutzer“ beschimpft.¹⁵¹

Nun veröffentlicht Seligmann seine literarischen Texte seitdem mit großem Erfolg und mag als einer der wichtigsten Vertreter des jungen jüdischen Diskurses gelten. Das kann ein Hinweis auf die Veränderung des jungen jüdischen Diskurses sein, auf die Wandlung seiner diskursiven Regeln, durch die Tabuisierungen aufgeweicht werden oder neue Tabuisierungen entstehen können. Das kann aber auch ein Hinweis darauf sein, daß Seligmanns Texte als bewußtes Spiel mit der diskursinternen Praxis der Tabuisierung zu verstehen sind. Seligmanns Schreibstrategie wäre dann als satirische Protestgeste gegen die bestehende Gültigkeit bestimmter diskursinterner Kontrollprozeduren zu bezeichnen.

In den Texten Maxim Billers, der durch seine polemische Darstellung einer ganzen Vielzahl von Charakteren aus der Elterngeneration ähnlicher Kritik ausgesetzt ist wie Rafael Seligmann, kann ein ähnliches Spiel mit den diskursiven Regeln identifiziert werden. Thomas Nolden schreibt dazu, daß sich die Konzeption einiger literarischer Figuren bei Biller „einer

Insofern in den vorliegenden Texten lediglich das Schweigen der Überlebenden über deren Überlebenserfahrungen konstatiert wird, diese Erfahrungen aber nicht ausgestaltet werden, wäre zu fragen, ob das als Indiz für eine mögliche Verinnerlichung von Adornos vermeintlichem Darstellungsverbot verstanden werden kann.

¹⁴⁹ Seligmann, Rafael: *Rubinsteins Versteigerung*. Frankfurt a. M. 1989.

¹⁵⁰ Vgl.: Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 85.

¹⁵¹ Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 50.

Gegenreaktion auf das als Bilderverbot verstandene Tabu (verdankt), sich der jüdischen Bevölkerung ebenso kritisch zu nähern wie der nichtjüdischen Umwelt.“¹⁵²

Genau wie bei Seligmann, wo die Verlage mit ihren Ablehnungen seines Manuskriptes die diskursinterne Praxis der Tabuisierung von außen forcierten, verstärken sie an anderer Stelle die Unterwerfung der Diskursteilnehmer unter das diskursive Referential. Dieses geschieht, wenn Verlage jüdische Schriftsteller und Schriftstellerinnen dazu drängen, ihre Texte bewußt auf den jungen jüdischen Diskurs auszurichten. So berichtet die Schriftstellerin Esther Dischereit, daß „das Lektorat ihres Verlages auf dem Adjektiv ‚jüdisch‘ im Titel ihres Buches *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte* beharrte – der literarische Markt hatte den Diskurs der Minorität als neuen Trend entdeckt.“¹⁵³

Diese Vorgehensweise des Verlages wird durch das Wissen um die Begrenztheit des jungen jüdischen Diskurses motiviert. Der Verlag hat erkannt, daß die Zugangsbeschränkung zu dem jungen jüdischen Diskurs sehr strikt ist – davon wird später noch zu sprechen sein. Die logische Folge aus der strengen Zugangsbeschränkung eines Diskurses ist, daß die Stimme eines zugangsberechtigten Subjektes dort mit größerer Wahrscheinlichkeit gehört wird als in einem offeneren Diskurs, bei dem keine oder eine geringere Selektion der sprechenden Subjekte erfolgt. Für den nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten operierenden Verlag kommt es deshalb wirtschaftlichem Kapital gleich, wenn eine Autorin oder ein Autor aufgrund bestimmter Zuschreibungen zugangsberechtigt zu einem kleineren, begrenzten Diskurs ist. Allerdings wird auch ein zugangsberechtigtes Subjekt in einem Diskurs nur dann gehört, wenn es in seinen Aussagen das Referential des Diskurses bedient. Wenn also ein Verlag von Esther Dischereit verlangt, den Titel ihres Buches *Joëmis Tisch* mit dem Zusatz „Eine jüdische Geschichte“ zu versehen, dann zeigt das, daß dieser Verlag die Konstruktion einer jungen jüdischen Identität als Referential des jungen jüdischen Diskurses identifiziert hat und bereits im Titel von Dischereits Buch signalisieren will, daß die Aussagen der Autorin auf dieses Referential ausgerichtet sind.

¹⁵² Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 89.

¹⁵³ Ebd., S. 86.

Von ähnlichen Erfahrungen berichtet Barbara Honigmann. Bei der Teilnahme an bestimmten Veranstaltungen sieht sie sich mit der Erwartung konfrontiert, ihre Äußerungen an den Regeln des Diskurses auszurichten, der jeweils bedient wird. „Und jedesmal werde ich als eine Andere eingeladen“, schreibt Honigmann dazu. „Zur internationalen feministischen Buchmesse in Amsterdam als eine Frau, natürlich. [...] Bei anderer Gelegenheit bin ich als Ostlerin gefragt, ich soll von der DDR erzählen, wie es war und wie man sich fühlte, [...]. Und dann trete ich ab und zu als Jüdin auf, finde mich im Gespräch zum Thema ‚Juden in der DDR‘ oder ‚Juden in Deutschland‘ oder gar ‚Judentum und Weiblichkeit‘.“¹⁵⁴ Aufgrund ihrer Biographie – Barbara Honigmann ist als Kind zweier jüdischer Remigranten in Ostberlin geboren, hat bis 1984 in der DDR gelebt und ist dann nach Straßburg emigriert, um sich im dortigen jüdischen Viertel niederzulassen – sind ihr verschiedene Diskurse zugänglich. Je nach Diskurs, in dem die Veranstaltungen situiert sind, wird von Honigmann als Veranstaltungsteilnehmerin erwartet, daß ihre Aussagen das entsprechende diskursive Referential bedienen. Daß es dabei auch Überschneidungen der Diskurse gibt, kommt in Honigmanns Formulierung zum Ausdruck, daß sie sich einmal zu „Judentum und Weiblichkeit“ äußern sollte. Honigmanns Aussagen, so suggeriert diese Formulierung, sollen sich an der Schnittstelle von zwei unterschiedlichen diskursiven Referentialen konstituieren. Sie sollen sowohl dem Referential des jungen jüdischen Diskurses entsprechen als auch dem Referential eines Diskurses, den man vielleicht als „Frau in der Gesellschaft“ umschreiben könnte. Hier wird eine Eigenschaft von Diskursen deutlich, die Foucault als Prinzip der Diskontinuität bezeichnet hat. So müssen, laut Foucault, „die Diskurse [...] als diskontinuierliche Praktiken behandelt werden, die sich überschneiden und manchmal berühren, die einander aber auch ignorieren oder ausschließen.“¹⁵⁵ Die Überschneidung zwischen dem jungen jüdischen Diskurs und dem Geschlechterdiskurs in der deutschen Gegenwartsgesellschaft prägt die Konstruktion der jungen jüdischen Identität in besonderem Maße. Hier spielen zum einen spezielle Konnotationen der männlichen jüdischen Sexualität eine Rolle, die antisemitische Stereotype seit dem 19. Jahrhundert wesentlich

¹⁵⁴ Honigmann, Barbara: *Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball. Kleine Prosa*. Heidelberg 1998, S. 48.

¹⁵⁵ Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. A.a.O., S. 34.

geprägt haben¹⁵⁶ und auch in der deutschen Gegenwartsgesellschaft noch präsent sind. So bemerkt Nolden, daß das, „was die kanadische Judaistin Ruth R. Wisse schon 1976 an dem Entwicklungsstand der amerikanischen jüdischen Nachkriegsliteratur kritisierte – die beinahe ausschließliche Konzentration auf die Zwillingsthemen Randgruppen- und Opferdasein aus der erstarrten Erzählperspektive neurotischer Söhne mit sexuellen Obsessionen – [...], auch noch auf einen Teil der von männlichen Autoren verfaßten jungen jüdischen Literatur im deutschen Sprachraum (zutrifft).“¹⁵⁷ Außerdem bietet sich das Konzept des Anderen, das immer schon ein zentraler Aspekt von jüdischen Selbstbildern innerhalb einer nichtjüdischen Umwelt gewesen ist,¹⁵⁸ zu einer geschlechtsspezifischen Reflexion im jungen jüdischen Diskurs an, da es auch eine wesentliche Komponente weiblicher Identitätsmuster in patriarchalischen Gesellschaften darstellt.¹⁵⁹ Sigrid Weigel referiert in ihrem

¹⁵⁶ Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 73. Über die Zentralität, die der männlichen Sexualität bei der Wahrnehmung von Juden im 19. Jahrhundert zukam, schreibt Gilman: „The centrality of the act of circumcision in defining what a Jew is made the very term ‚Jew‘ in the nineteenth century come to mean the male Jew.“ Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 49.

¹⁵⁷ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 87. Sander Gilman arbeitet die geschlechtsspezifischen Unterschiede in der literarischen Behandlung jüdischer Körperlichkeit innerhalb des jungen jüdischen Diskurses heraus. Er vergleicht „The Meaning of the Jewish Body Internalized in the Writing of Jewish Women after the Shoah“ mit „The Meaning of the Jewish Body Internalized in the Writing of Jewish Men after the Shoah“. Gilman, Sander: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 82-103.

Im Rahmen meiner Masterarbeit *Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Darstellung jüdischer Identität bei Katja Behrens, Barbara Honigmann, Maxim Biller und Rafael Seligmann* (Masterarbeit an der Humboldt-Universität zu Berlin, 1998, unveröffentlicht) konnte ich ähnliche Beobachtungen machen.

¹⁵⁸ Die Wahrnehmung der Juden als Andere der nichtjüdischen Gesellschaft war selbst in solchen Zeiten dominierend, als keine gesellschaftlich sanktionierte Judenfeindschaft existierte. Hans Mayer schreibt dazu: „Die Juden waren auch bei ihren Freunden doch immer die – im Einzelfall vielleicht schätzenswerten – Anderen.“ Mayer, Hans: *Der Widerruf. Über Juden und Deutsche*. Frankfurt a. M. 1994, S. 436.

Das Konzept des Anderen liegt aber auch dem biblischen Selbstverständnis des jüdischen Volkes zugrunde. Die Erwählung durch Gott hat die Trennung des Volkes Israel von seiner Umwelt zwangsläufig zur Folge gehabt. Es ist von seinen Ursprüngen an „ein Volk, das abseits wohnt, es zählt sich nicht zu den Völkern.“ (Num 23, 9). Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*. München 1995 (Beck'sche Reihe; Bd. 2003: Wissen), S. 20f. Vgl. auch: Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“, S. 194-201.

¹⁵⁹ Auch wenn die Wirklichkeitserfahrungen als Andere der patriarchalischen Gesellschaften nicht als alleiniger Kern weiblicher Identität verstanden werden dürfen, stellen sie doch eine grundlegende Komponente weiblicher Existenz dar. Wesentliches Merkmal patriarchalischer Strukturen ist es, daß in ihnen das „Männliche“ als positive Norm gesetzt wird und das „Weibliche“ als Negativ oder Abweichung von dieser Norm beschrieben wird, wie in der feministischen Forschung herausgearbeitet worden ist. Bezüglich des abendländischen Philosophiediskurses beschreibt Elisabeth List diesen Vorgang folgendermaßen: „Entscheidend unter dem Gesichtspunkt feministischer Kritik ist jedoch, daß der Kategorienrahmen der meisten Systeme der abendländischen Philosophie nicht nur dualistisch strukturiert, sondern daß die jeweiligen Kategorien *hierarchisch geordnet* und zugleich *sexualisiert* sind, dergestalt, daß die jeweils übergeordnete und wertvollere Kategorie als männlich und die

Forschungsprogramm „*Frauen und Juden* in Konstellationen der Modernisierung. Vorstellungen und Verkörperungen der *internen Anderen*“¹⁶⁰ auf genau diese Parallelität von weiblichen und jüdischen Identitätsmustern. Charlotte Kohn-Ley fürchtet die Korrelation zwischen jüdischen und weiblichen Identitätsmustern, wenn sie jüdische Frauen davor warnt, „in einer zweifachen Opferrolle – als Jüdin und als Frau – ihre Identität zu suchen“,¹⁶¹ und Karen Remmler identifiziert Manifestationen einer solchen Korrelation in den Texten junger jüdischer Schriftstellerinnen:

Although Jewish identity is a major theme in most of the works represented here¹⁶² (as are Jewish relations to non-Jewish Germans), the experience of being female and Jewish distinguishes the writings of these women from that of the men. Whereas texts by Seligmann and Biller often address the anxiety over the stigma of circumcision, the double stigma of femaleness and Jewishness is an implicit theme in the works of Jewish women writers.¹⁶³

Darüber hinaus führt eine Bezugnahme auf die jüdische Tradition zwangsläufig zu Fragen geschlechtlicher Identität, da die Trennung der Geschlechter in den religiösen Schriften des Judentums fest verankert ist,¹⁶⁴ und sowohl die religiöse Praxis als auch die traditionellen Lebensformen sehr stark auf die Unterschiede der biologischen Geschlechter rekurrieren.¹⁶⁵

jeweils untergeordnete und irgendwie suspekte als weiblich gilt. Auf diese Weise schreibt sich die patriarchale Geschlechterordnung in den Aufbau philosophischer Systeme ein. Frauen, bzw. das, was sie charakterisiert, das Weibliche, erhält seinen Ort in einem Jenseits von Wahrheit, Vernunft, Ordnung und Kultur zugewiesen, als das Andere dessen, der Subjekt des philosophischen Diskurses sein kann.“ List, Elisabeth: *Feministisches Denken im Spektrum der Gegenwartsphilosophie*. A.a.O., S. 516.

¹⁶⁰ Weigel, Sigrid: „*Frauen und Juden* in Konstellationen der Modernisierung. Vorstellungen und Verkörperungen der *internen Anderen*“. In: Schilling, Sabine und Stephan, Inge, Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. A.a.O., S. 333-351.

¹⁶¹ Kohn-Ley: Ich entschloß mich, mir ein Bild zu machen. In: *Die Palette*, 9:18, 1993, S. 48. Zit. nach: Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 60.

¹⁶² Remmler untersucht Texte von Honigmann, Dischereit, Biller und Seligmann.

¹⁶³ Remmler, Karen: The ‚Third Generation‘ of Jewish-German Writers. A.a.O., S. 801.

¹⁶⁴ Diese Trennung wurde nach der Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr. und der Vertreibung der Juden aus dem Gelobten Land noch verstärkt. Rahel Monika Herweg schreibt dazu: „Zur Stabilisierung der Gesamtgesellschaft nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit verstärkten die Gelehrten des Talmud durch ihre Gesetzgebung die Polarisation von Männer- und Frauenwelt und ihrer verschiedenen Aufgabenbereiche. So erweiterten sie die Rechte der jüdischen Frau in Haus und Familie [...], schränkten sie aber in bezug auf ihr öffentliches Auftreten ein. [...] Gegenüber dem jüdischen Haus als Domäne der Frau steht das Lehrhaus als traditioneller Wirkungsort der Männergemeinschaft.“ Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*. Darmstadt 1994, S. 81f.

¹⁶⁵ Dies betrifft z.B. den großen Bereich der kultischen Reinheitsgesetze und die Idealisierung der Mutterfunktion, welche der jüdischen Frau den familiären, häuslichen Bereich als Betätigungsfeld zuweist. Rahel Monika Herweg schreibt dazu: „Die inneren Vorgänge im Körper der Frau und seine/ihre ‚Erneuerung‘, in die gleichsam die Geheimnisse der Schöpfung und des Lebens verwoben sind, bleiben ihm (dem Mann, I.K.) ein Mysterium. Hiervon scheint der tiefe Grund für die jüdische Tradition der respektvollen Frauen- und Mutterehrung zu liegen.“ Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 71. In der feministischen Betrachtung des Judentums werden gerade die kultischen Reinheitsgesetze häufig als Diskriminierung der Frau interpretiert. Vgl.: Hyman, Paula: *The Other Half. Women in the*

Wie oben bereits festgestellt wurde, wirkt das Referential als organisierendes Moment im Diskurs. Wenn daher Aussagen eines prinzipiell zugangsberechtigten Subjektes nicht dem diskursiven Referential entsprechen, wird seine Stimme im entsprechenden Diskurs nicht gehört. Die Nichtbeachtung des diskursiven Referentials kann im Fall des jungen jüdischen Diskurses aus der fehlenden Sensibilisierung eines (zugangsberechtigten) Individuums bezüglich seiner jüdischen Identität resultieren. Das scheint für das Land der Täter jedoch wenig plausibel zu sein.¹⁶⁶ Sie kann aber auch als bewußte Aussage gewertet werden, insofern die Teilnahme am jungen jüdischen Diskurs zugunsten anderer Diskurse verworfen wird. Diese in der Enthaltung bestehenden Aussagen prinzipiell zugangsberechtigter Subjekte können im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht berücksichtigt werden. Eine Analyse der Regeln und Praktiken des jungen jüdischen Diskurses muß auf einer Beschreibung seiner positiven Realitäten basieren. Entsprechend verfährt auch Thomas Nolden und stellt seine Beschreibung der jungen jüdischen Literatur deshalb unter folgende Prämissen:

*Es stehen sich Autoren gegenüber, die ihre schriftstellerische Tätigkeit von Beginn an in einen wie auch immer gearteten jüdischen Kontext gestellt haben, während andere an keiner Stelle ihre Arbeit als eine solche begriffen haben. [...] Der literaturkritischen Beschäftigung mit der jüdischen Literatur der Gegenwart ist deshalb nicht geholfen, wenn sie ihr Augenmerk allein auf die jüdische Herkunft von Autoren legt, solange diese in deren Texten nicht zum Ausdruck gebracht wird. Angesichts einer gesellschaftlichen Entwicklung, in der sich viele dieser Autoren erst nach dem Ende der Hegemonie klassenpolitischer Kategorien und Identitätsbegriffe ihrem ethnischen und kulturellen Erbe zuwandten, ist es ratsamer und ergiebiger, den Transformationen und Strukturen in den Werken selbst gerecht zu werden.*¹⁶⁷

Jewish Tradition. In: Koltun, Elizabeth (Hg.): *The Jewish Woman. New Perspectives*. New York 1976, S. 111.

¹⁶⁶ Lediglich bei den Juden, die sich primär über ihre linkspolitische Überzeugung definieren, wäre ein Zurücktreten des Jüdischen im eigenen Selbstverständnis nachzuvollziehen. In seinem Artikel „Zur Identität der zweiten Generation deutscher Juden nach der Shoah in der Bundesrepublik“ betont z.B. Micha Brumlik den Sonderstatus jüdischer Linker bezüglich ihres Identitätsaufbaus. Von seinen Thesen zur Identitätsbildung jüdischer Überlebender in Deutschland nimmt er deshalb „diejenigen deutschen Juden aus, die innerhalb der deutschen Linksparteien bzw. ihres Umfelds aktiv gewesen sind“, und von seinen Thesen zur Identitätsbildung in der zweiten Generation nimmt er „die emigrierten jüdischen Linken und ihre Kinder“ aus – Brumlik beschreibt in seinem Artikel die grundverschiedene Identitätsbildung von Kindern, deren (osteuropäische) Eltern von der nationalsozialistischen Verfolgung direkt betroffen waren und solchen, deren Eltern aus der Emigration wieder nach Deutschland zurückkehrten. Brumlik, Micha: Zur Identität der zweiten Generation deutscher Juden nach der Shoah in der Bundesrepublik. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*. A.a.O., S. 172-176.

¹⁶⁷ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 64.

1.2.3 Das Aussagefeld des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland

Mit den Möglichkeitsbedingungen und dem diskursiven Referential wurden bereits zwei Bereiche genannt, die einen Diskurs als spezifische historische Erscheinung beschreibbar machen. Einen weiteren Bereich stellt das Umfeld oder der Kontext der diskursiven Aussagen dar. Durch die Beschreibung seiner Aussagefelder kann das Charakteristische eines Diskurses noch genauer bestimmt werden. Es ist einsichtig, daß sich die Bedeutung einer Aussage erst durch das Wissen um den Kontext erschließt, in dem sie steht. So folgt aus dem Wissen um den belletristischen Kontext einer Aussage eine andere Lesart als bei einem publizistischen Text. Ohne z.B. bei Maxim Biller und Rafael Seligmann die literarische Gattung ihrer Texte zu kennen und dadurch bestimmte Schreibstrategien wie die der Ironie oder Satire identifizieren zu können, würden viele Aussagen unverständlich oder stark verzerrt erscheinen. Geradezu verstörend würde auch die Wirkung vieler Artikel von Henryk M. Broder sein, läse man diese nicht in einem publizistischen Kontext, sondern im Kontext offizieller Verlautbarungen des Zentralrats der Juden in Deutschland. Die vorliegende Untersuchung konzentriert sich auf das literarische Aussagefeld des jungen jüdischen Diskurses; zur Erläuterung oder Veranschaulichung literarischer Aussagen können allerdings – und hier liegt der große Erkenntnisgewinn des Diskurskonzeptes für diese Untersuchung – auch Beispiele aus anderen Aussagefeldern herangezogen werden.

Ein gutes Beispiel für die Vielfalt der Aussagefelder, in denen sich der junge jüdische Diskurs konstituiert, geben die Beiträge der Anthologie *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*.¹⁶⁸ Dieser Sammelband ist aus der gleichnamigen Konferenz hervorgegangen, die im Frühjahr 1993 an der Cornell University im amerikanischen Bundesstaat New York stattfand. Die Beiträge sind in drei Abschnitten organisiert, die den Überschriften „Jewish Life in Germany“, „Contemporary Issues: Politics, Religion, and Immigration“, sowie „Literature and Sexuality“ zugeordnet sind. Diese Überschriften benennen einige der möglichen Aussagefelder, die den jungen jüdischen

¹⁶⁸ Gilman, Sander und Remmler, Karen (Hg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*. A.a.O.

Diskurs¹⁶⁹ charakterisieren. So wird in dem Sammelband die Darstellung der diskursiven Aussagen gemäß ihrer Aussagefelder gegliedert.

Eine endgültige Bestimmung der Aussagefelder, die den jungen jüdischen Diskurs konstituieren, ist aufgrund seines dynamischen Charakters nicht möglich. Es ist jedoch wichtig, die Diskontinuität seiner Aussagefelder im Rahmen der deutsch-jüdischen Geschichte zu betonen. In keinem seiner Aussagefelder stellt der junge jüdische Diskurs eine Weiterführung eines früheren deutsch-jüdischen Diskurses dar – unabhängig davon, ob dieser unter dem Aspekt der „Symbiose“ betrachtet wird oder nicht. Die Absolutheit des Bruches, mit der die Shoah jüdischem Leben in Deutschland ein Ende setzte, erlaubt es nicht, Kontinuitätslinien zu dem jüdischen Diskurs vor 1933 zu ziehen.¹⁷⁰ Zwar lassen sich im jungen jüdischen Diskurs einzelne Bezugnahmen auf frühere Traditionen, Referenzen auf vergangene Lebenswelten erkennen, aber keine Kontinuitäten.

Für den Bereich des jüdischen Gemeindelebens im Nachkriegsdeutschland formuliert Monika Richarz, daß „die jüdischen Gemeinden keine Kontinuität des deutschen Judentums (darstellen).“¹⁷¹ Für den Bereich der jungen jüdischen Literatur beschreibt Thomas Nolden unter der Überschrift „Bilder ohne Vorbilder“ die Folgen dieses radikalen Bruches folgendermaßen:

Immer wieder wird das Begehren der jungen jüdischen Literatur sichtbar, sich in einer jüdischen Tradition von Autoren, Stilen und Gattungen bewegen zu können, die ihr letztes Ende jedoch unzugänglich bleibt. Keineswegs hat es etwa an wichtigen Schriftstellern aus der Generation der Überlebenden gefehlt, die nach der Shoah den Versuch unternommen hätten, dem Leid des jüdischen Volkes literarische Gestalt zu verleihen: mit Jurek Becker, Paul Celan, Edgar Hilsenrath, Nelly Sachs sind wohl einige der wichtigsten Repräsentanten dieser Generation benannt. Doch stehen die nachgeborenen Autoren mit diesen Schriftstellern kaum in einem ästhetischen Traditionsverhältnis, das die Weitergabe ästhetischer Formen und Strategien erlauben würde. Einer der ersten Gründe hierfür besteht in der Tatsache, daß die Problematik des Aufwachsens in der deutschen und österreichischen Nachkriegsgesellschaft, die die jungen Autoren naturgemäß beschäftigen muß, in den Arbeiten von Exilanten wie Paul Celan oder Nelly Sachs nicht reflektiert wird. Als eine Diasporaliteratur, die auf dem Boden der ehemaligen Täterländer entsteht, kann diese Literatur andererseits kaum Anregungen aus der israelischen Literatur der Gegenwart beziehen. Schwerer aber noch als die Frage des nationalen Entstehungskontextes wiegt die Tatsache, daß die am eigenen Leibe erlittene Erfahrung der

¹⁶⁹ Der amerikanische Begriff „culture“ ist sehr viel weiter gefaßt als der deutsche Begriff „Kultur“.

¹⁷⁰ Der bekannteste Repräsentant dieses Verständnisses ist Gershom Scholem. Schon in den zwanziger Jahren hat Gershom Scholem das Konzept einer deutsch-jüdischen Symbiose in Frage gestellt. 1962 urteilte er, daß ein deutsch-jüdisches Gespräch, so es überhaupt existiert habe, nur einseitig von den Juden geführt worden sei, und daß dieses Bemühen durch die Shoah ihr endgültiges Ende gefunden habe. Berghahn, Klaus L.: Introduction. In: Ders. (Hg.): *The German-Jewish Dialogue reconsidered*. A.a.O., S. 2.

¹⁷¹ Richarz, Monika: Juden in der BRD und in der DDR seit 1945. A.a.O., S. 23. Über diese Tatsache herrscht in der Forschung absolute Einigkeit. Vgl. auch: Guttmann, Micha: Macht oder Ohnmacht. Jüdische Politik in Deutschland. A.a.O., S. 205; Benz, Wolfgang: Der schwierige Status der jüdischen Minderheit in Deutschland nach 1945. A.a.O., S. 12.

*Verfolgung auch einen rezeptionsgeschichtlichen Bruch zwischen den älteren Autoren und den Nachgeborenen darstellt, der die Weitergabe literarischer Ausdrucksmöglichkeiten im Grunde unmöglich macht. Der aus der eigenen Erfahrung gezeugte Ton, der etwa die Gedichte Paul Celans auszeichnet oder die Grotesken Edgar Hilsenraths legitimiert, läßt sich nicht erben oder erborgen, sondern allenfalls zitieren.*¹⁷²

1.2.4 Die Position der Aussagenden im jungen jüdischen Diskurs in Deutschland

Die Position der Aussagenden ist innerhalb des jungen jüdischen Diskurses sehr begrenzt. Es ist m.E. ein zentrales Charakteristikum des jungen jüdischen Diskurses – der hier ja als innerjüdischer Diskurs verstanden wird –, daß er sehr strikten Zugangsbeschränkungen unterliegt. Abhängig von einer vorgängigen Zugehörigkeit bewilligen diese Zugangsbeschränkungen die Teilnahme eines Individuums am Diskurs oder schließen es aus. Um in dem jungen jüdischen Diskurs als sprechendes Subjekt gehört zu werden, muß die Position der Aussagenden eine a priori jüdische sein. Mit anderen Worten stellt die jüdische Herkunft – oder auch die Zugehörigkeit zum jüdischen „Volk“ – eine unabdingbare Voraussetzung zur Teilnahme an dem jungen jüdischen Diskurs dar.¹⁷³

Diese Zugangsbeschränkung prägt den jungen jüdischen Diskurs m.E. genauso, wie sie den Diskurs der jüdischen Shoah-Überlebenden geprägt hat und noch prägt, auch wenn in den Kommentaren einiger Vertreter des jungen jüdischen Diskurses teilweise eine Lockerung der Zugangsbeschränkung suggeriert wird. Diese Beschränkung ausschließlich aus dem Referential des

¹⁷² Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 79.

¹⁷³ Ich spreche bewußt von der „jüdischen Herkunft“ als Voraussetzung zur Teilnahme am jungen jüdischen Diskurs. Die Teilnahme am Diskurs ist keineswegs auf die Kinder von jüdischen Überlebenden der Shoah beschränkt, auch wenn diese Konstellation bestimmte diskursinterne Prozesse besonders forciert und für die Mehrzahl der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen zutrifft. Anders formuliert – nicht in Hinblick auf die kontrollierenden, sondern in Hinblick auf die formativen Prozesse des Diskurses – muß die diskursspezifische Auseinandersetzung mit dem eigenen Jüdischsein nicht durch den unmittelbaren, sondern kann auch durch den entfernteren familiären Hintergrund stimuliert werden. Ich beziehe in meine Untersuchung deshalb auch einen Text von Ulla Berkéwicz ein, deren Großmutter jüdisch ist. Vgl.: Lamping, Dieter: Gibt es eine neue deutsch-jüdische Literatur? A.a.O., S. 96f. Obwohl die Einordnung von Berkéwicz als junge jüdische Schriftstellerin eher unüblich ist, bewegt mich dazu die Tatsache, daß in vielen ihrer Texte jüdische Tradition, Religion und Mystik, jüdische Geschichte und Gegenwart thematisiert werden, daß also das Referential des jungen jüdischen Diskurses „bedient“ wird – z.B. in *Josef stirbt* (Frankfurt a. M. 1982), *Engel sind schwarz und weiß* (Frankfurt a. M. 1992), *Zimzum* (Frankfurt a. M. 1997), *Der Golem in Bayreuth* (Frankfurt a. M. 1999), *Ich weiß, daß du weißt* (Frankfurt a. M. 1999). Damit lassen sich diese Texte zweifelsohne als Bestandteil eines jungen jüdischen Diskurses in Deutschland lesen.

jeweiligen Diskurses heraus zu erklären – für den jungen jüdischen Diskurs wurde die Arbeit an der Konstruktion einer jungen jüdischen Identität als Referential identifiziert –, reicht nicht aus. Dieser Ausschluß ergibt sich jedoch aus der tiefgehenden Kluft, die die Shoah zwischen der Seite der Täter und der der Opfer gezogen hat, und die sich in der Generation der Kinder fortsetzt. Wie Dan Diner schreibt, ist „für beide, für Deutsche wie für Juden, [...] das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden, eine Art von gegensätzlicher Gemeinsamkeit – ob sie es wollen oder nicht. Deutsche wie Juden sind durch dieses Ereignis neu aufeinander bezogen worden. Solch negative Symbiose, von den Nazis konstituiert, wird auf Generationen hinaus das Verhältnis beider zu sich selbst, vor allem aber zueinander, prägen.“¹⁷⁴ Die gegensätzlichen Positionen in der Shoah ziehen gegensätzliche Mechanismen im Umgang mit der Shoah nach sich. Wie Diner analysiert, dominiert Auschwitz in zweifacher Weise das Unbewußte der Deutschen: „Als Unbewußtes, das sich in der kollektiven Tat realisierte und als fortwirkendes kollektives Schuldgefühl der Tat wegen.“¹⁷⁵ Aus diesem generationenübergreifenden Schuldgefühl und der Wahrnehmung der Juden als „personifizierte Unschuld“¹⁷⁶ resultiert eine umfassende Tabuisierung des jüdischen Diskurses in der deutschen Nachkriegsgesellschaft. M.E. werden dabei nicht ausschließlich antisemitische Äußerungen tabuisiert – und häufig durch philosemitische Haltungen kompensiert¹⁷⁷ – sondern sämtliche, das Verhalten, die Politik oder Lebensführung von Juden betreffende Aussagen.¹⁷⁸ Zwangsläufig ist auf deutscher Seite seit der Shoah kein unbefangener Umgang mit dem „jüdischen Thema“¹⁷⁹ mehr möglich.

¹⁷⁴ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 243.

¹⁷⁵ Ebd., S. 247.

¹⁷⁶ So Hannah Arendt in einem Brief an Karl Jaspers unter dem Eindruck der Nürnberger Prozesse. Zit. Nach Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 245.

¹⁷⁷ Stern, Frank: Philosemitismus in Deutschland. A.a.O., S. 76.

¹⁷⁸ Dieses gilt für die Bundesrepublik Deutschland. In der DDR fand keine explizite Würdigung der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus statt. Maßgeblich war dafür das Selbstverständnis der DDR, die sich rechtlich nicht als Nachfolgerin des 3. Reiches verstand und sich aufgrund ihrer beanspruchten Herkunft aus dem antifaschistischen Widerstand auch moralisch nicht verpflichtet sah, Verantwortung für die Verbrechen der Nationalsozialisten zu übernehmen. Da die meisten in der DDR ansässigen Juden mit der Staatsideologie konform gingen, fand eine offizielle Auseinandersetzung der DDR mit jüdischen Positionen nur in bezug auf den Staat Israel statt. Dabei gab es zwischen der Israelpolitik der DDR und der der Bundesrepublik Deutschland gravierende Unterschiede, die durch ihre jeweiligen Positionen im Kalten Krieg bedingt waren. Während die Bundesrepublik gemeinsam mit den westlichen Verbündeten die israelische Politik grundsätzlich unterstützte, sympathisierte die DDR gemeinsam mit dem Ostblock mit den arabischen Kontrahenten Israels. Israel wurde in der

Als tieferen Beweggrund, sich nach der Shoah in Deutschland anzusiedeln, identifiziert Diner bei einigen jüdischen Überlebenden das Bedürfnis, die Vergangenheit nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Er schreibt, daß „die Juden in Deutschland [...] vor sich selbst nur insofern legitimiert (sind), als sie in diesem Land als Wächter der Erinnerung wirken.“¹⁸⁰ Diese Funktion, so mutmaßt Diner, bindet sie an Deutschland, an das Land der Täter, denn „die Juden in Deutschland, von den Juden in der Welt ihrer Anwesenheit in diesem Land wegen herabgesetzt und verfemt, scheinen sich hier deshalb aufzuhalten, weil sie durch größtmögliche Nähe zum Tatort und zum Täterkollektiv der Vergangenheit am stärksten verbunden bleiben. So als ob sie hier in Deutschland den unwiederbringlichen Verlust einfordern, die durch Auschwitz hervorgerufene Leere auffüllen könnten. Hier ist die Erinnerung am stärksten, hier fordert ihre ständige Anwesenheit das Kollektiv der Täter heraus, sich die Tat zu vergegenwärtigen – als ob in Deutschland durch Deutsche das Verlorene sich wiederauffinden ließe.“¹⁸¹

Diese ständige Vergegenwärtigung der Vergangenheit, von Diner als zentrales Anliegen einiger in Deutschland lebender Juden identifiziert, läßt eine Annäherung von Deutschen und Juden nicht zu. Die Positionen der Vergangenheit, die der schuldbeladenen Täter und der unschuldigen Opfer, werden dadurch gefestigt. Das Einsetzen von Verdrängungsmechanismen auf deutscher Seite wird von der jüdischen Seite als „Anschlag auf das Gedächtnis“¹⁸² empfunden. Einige Ereignisse im öffentlichen Leben der Bundesrepublik, bei denen die fixierten Positionen der Vergangenheit von deutscher Seite übergangen wurden, d.h. bei denen das Bekenntnis zu der deutschen Schuld und der Annahme der daraus resultierenden Verantwortung bei den Nachgeborenen nicht an exponierter Stelle artikuliert wurde, sind von jüdischer Seite deshalb stark kritisiert worden. Dies war 1985 der Fall bei der

DDR für seine „imperialistische, zionistische Politik“ angeklagt. Nach dem Prager Slansky-Prozeß 1952 und den Moskauer Ärztebeschuldigungen 1953 weitete sich die antisemitische und antizionistische Politik Stalins so stark auf die DDR aus, daß es zu einer Ausreisewelle von Juden aus der DDR kam. Nach dem Krieg von 1967 verstärkte sich die antiisraelische Position in der Staatspolitik der DDR noch. Erst seit 1985 kam es zu einer Lockerung der erstarrten Positionen und zu einer vorsichtigen Annäherung der beiden Staaten auf diplomatischer Ebene. Vgl.: Timm, Angelika: Deutschland und Israel: Last der Vergangenheit – Herausforderung an die Zukunft. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): *Deutsch – Jüdisches Verhältnis*. A.a.O., S. 37ff.

¹⁷⁹ Stern, Frank: Philosemitismus in Deutschland. A.a.O., S. 76.

¹⁸⁰ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 257.

¹⁸¹ Ebd., S. 255.

geplanten Aufführung des Fassbinder-Stückes *Der Müll, die Stadt und der Tod* in Frankfurt a. M. und bei der umstrittenen Rede des Friedenspreisträgers des deutschen Buchhandels, Martin Walser, im Jahr 1998.¹⁸³ Noch heftiger und grundsätzlicher wurde die Kritik bei Anlässen artikuliert, in denen diese Tendenzen auf höchster politischer Ebene erkennbar wurden. Diesbezüglich stellten der Besuch des Soldatenfriedhofes in Bitburg durch den damaligen Bundeskanzler Kohl und den damaligen US-Präsidenten Reagan sowie die Rede des damaligen Bundestagspräsidenten Jenninger anlässlich der 50jährigen Wiederkehr der Pogromnacht von 1938 negative Höhepunkte dar.¹⁸⁴

So kommt die Zugangsbeschränkung des (inner-) jüdischen Diskurses einem teilweisen Sprechverbot für die deutsche Seite gleich. Damit einher geht die Zuweisung fixierter Sprecherpositionen innerhalb eines deutsch-jüdischen Nachkriegsdiskurses, der die deutsche Position an ein grundsätzliches Schuldbekenntnis bindet und die jüdische Position durch die moralische Integrität des unschuldigen Opfers definiert und ihr die Aufgabe zuweist, die Erinnerung zu bewahren.¹⁸⁵

¹⁸² Ebd., S. 244.

¹⁸³ Zu boykottierten Aufführung des Fassbinder-Stückes vgl.: Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses, S. 26-39. Persönlich getroffen von der Rede Walsers zeigte sich Ignatz Bubis, der damalige Vorsitzende des Zentralrates der Juden in Deutschland. Er griff Walser heftig an. Es folgten wochenlange Stellungnahmen in den Feuilletons der überregionalen Zeitungen. Als vorläufigen Schlußpunkt der außerordentlich emotional geführten Diskussion zwischen Bubis und Walser organisierte die Redaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* schließlich ein Zusammentreffen der beiden in ihren Redaktionsräumen.

¹⁸⁴ Zu Kohl und Reagan in Bitburg vgl.: Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses, S. 26-39. Philipp Jenninger, der damalige Präsident des Bundestages, mußte nach seiner außerordentlich mißverständlichen Rede zum 50. Jahrestag des November-Pogroms von 1938, in der er den Nationalsozialismus als „Faszinotum“ bezeichnet hatte, zurücktreten. Vgl.: auch Remmler, Karen: *The 'Third Generation' of Jewish-German Writers*. A.a.O., S. 799.

¹⁸⁵ Es ist m.E. symptomatisch für den Mangel an Souveränität, mit der auf deutscher Seite alternative Identitätsmodelle diskutiert werden können, daß der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1999, ein Jahr nach der umstrittenen Rede des damaligen Preisträgers Martin Walser, an den deutschstämmigen, amerikanisch-jüdischen Historiker Fritz Stern verliehen wurde. Ich halte es für denkbar, daß der Zeitpunkt der Wahl Sterns – die Wahl als solche steht selbstverständlich nicht zur Debatte – auch als Antwort auf die Empörung zu verstehen ist, mit der die Rede des Vorjahrespreisträgers Walser auf jüdischer Seite aufgenommen wurde. In den vielen öffentlichen Beiträgen, die im Anschluß an die Rede erschienen, dominierte auf jüdischer Seite die Befürchtung, daß Walsers Aussagen eine schwindende Bereitschaft im vereinigten Deutschland spiegle, Verantwortung für die im Hitler-Deutschland begangenen Verbrechen zu übernehmen. Die Verleihung des Friedenspreises an den jüdischen Historiker Fritz Stern, der 1926 in Breslau geboren wurde, 1938 zusammen mit seinen Eltern vor dem nationalsozialistischen Rassenwahn in die USA floh und dessen Forschungsschwerpunkt das nationalsozialistische Deutschland bildet, könnte in diesem Kontext so gedeutet werden, daß dieser Befürchtung das Bekenntnis zum verantwortungsvollen Umgang mit der nationalsozialistischen Epoche deutscher Geschichte entgegengesetzt werden soll. In seiner Rede anlässlich der Preisverleihung mahnte Stern Deutschland, seine mit der Vereinigung gebotene „zweite Chance“ in diesem Jahrhundert zu ergreifen. Gleichzeitig brachte Stern das Vertrauen zum Ausdruck, das er in die neue Republik setze, und knüpfte daran verschiedene

Einige Vertreter der jüngeren Generationen wollen den jüdischen Diskurs allerdings für nichtjüdische Teilnehmer öffnen und kritisieren die Fixierung der Sprecherpositionen innerhalb des deutsch-jüdischen Diskurses. Oben wurde mit Richard Chaim Schneider bereits ein Vertreter des jungen jüdischen Diskurses vorgestellt, der der Elterngeneration vorwirft, daß sie sich zu ausdauernd und ausschließlich über die Opferrolle definiere. Andere Vertreter, die mit ähnlichen Forderungen an die eigenen Eltern und an die nichtjüdische Gesellschaft herangetreten sind und sich für eine neue, die Täter-Opfer-Fixierung verlassende Normalität zwischen Deutschen und Juden einsetzen, sind Rafael Seligmann und Maxim Biller.¹⁸⁶ Genau wie Schneider wendet sich Biller an die jüdische Überlebendengeneration in Deutschland und wirft ihr vor, die Täter-Opfer-Positionen in der deutschen Nachkriegsgesellschaft beharrlich zu pflegen und sich einer Integration in die nichtjüdische Gesellschaft zu verweigern. Biller vermutet, daß dieses Verhalten der Elterngeneration sowohl durch deren unüberwindbare Angst vor den Deutschen als auch durch materielle Interessen motiviert sei. In seinem Artikel „Die Nachmann-Juden“ geht Biller mit dieser Ausprägung des „Nachkriegs-Juden“ hart ins Gericht. Er schreibt, daß „eine solche ängstlich-egoistische Haltung [...] aber automatisch in seelischen und geistigen Provinzialismus [führt].“¹⁸⁷ Das dürfe die Jugend nicht dulden, resümiert Biller und fordert von der jungen jüdischen Generation ein Aufbrechen der erstarrten Täter-Opfer-Positionen in der deutschen Gegenwartsgesellschaft und eine Öffnung gegenüber der nichtjüdischen Gesellschaft: „Also raus aus der Judengasse, Freunde. Hinein in den fanatischen Trubel der Kunst, der Politik und des wissenschaftlichen Diskurses. Da draußen ist das Leben. Wir können von den anderen noch immer eine Menge lernen.“¹⁸⁸ Diese Forderung darf nicht mißverstanden werden als Forderung nach Assimilation. Thomas Nolden bringt Billers literarischen Identitätsentwurf auf den Punkt: „Nicht in der Rolle

Wünsche für Deutschlands zukünftige Entwicklung. Er hoffe, daß der äußeren auch die innere Vereinigung Deutschlands folgen werde und daß Deutschland der Führungsrolle, die ihm innerhalb Europas zukomme, unter den Prämissen liberaler demokratischer Werte gerecht werde. Vgl.: Stern, Fritz: Frieden duldet keine Zerrissenheit. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 241, 18.10.1999, S. 19.

¹⁸⁶ Eine ähnliche Haltung wurde in der Generation der Überlebenden bereits von Jurek Becker propagiert. In seinen Roman *Der Boxer* (1976) und *Bronsteins Kinder* (1986) hat Becker das Verhältnis zwischen ehemaligen „Tätern“ und ehemaligen „Opfern“ literarisch behandelt.

¹⁸⁷ Biller, Maxim: Die Nachmann-Juden. In: Ders.: *Die Tempojahre*. München 1991, S. 172.

¹⁸⁸ Ebd.

der marginalisierten Minderheit oder in der der Kinder und Enkel von Opfern sieht Biller die Zukunft jüdischer Identität, sondern im welt- und gesellschaftsoffenen Engagement, das sich dennoch seiner jüdischen Provenienz bewußt bleibt: nicht als assimiliertes, sondern als ‚national- und traditionsbewußtes Judentum.‘¹⁸⁹

Im Zentrum von Rafael Seligmanns Kritik steht nicht die jüdische Überlebendengeneration, sondern die deutsche Nachkriegsgesellschaft, deren philosemitische Sonderbehandlung der Juden er für die ‚isolierte jüdische Existenz im Nachkriegsdeutschland‘¹⁹⁰ verantwortlich macht. Seligmann unterstellt, daß „diejenigen, die Juden allein aufgrund ihrer Abstammung oder ihres erlittenen Leides ‚lieben‘, [...] zumindest psychologisch verwandt mit jenen [sind], die Juden wegen ihrer Abstammung und ihrer vermeintlichen Macht hassen.“¹⁹¹ Außerdem bezweifelt Seligmann, daß die „Judenfreunde“ in Deutschland sich tatsächlich mit den Befindlichkeiten der lebenden Juden auseinandersetzen. Er suggeriert, daß diese „vielmehr Schmetterlingssammlern [gleichen], die lebhaftes Interesse für Objekte zeigten, eine Menge über sie wissen und am besten mit ihnen umgehen können, wenn diese bereits konserviert, also tot sind.“¹⁹² Entsprechend des programmatischen Titels „Die Juden leben“ schließt Seligmann seinen Artikel mit der Forderung, daß die „Nichtjuden endlich begreifen [sollten], daß sie es trotz vergangenem Mord und Totschlag nicht mehr ausschließlich mit toten Märtyrern und Heiligen zu tun haben, sondern mit lebenden Juden.“¹⁹³ Das Aufbrechen der fixierten Täter-Opfer-Positionen und die Abkehr von den als kontra-produktiv empfundenen Mitleidsritualen im Umgang mit der jüdischen Bevölkerung propagiert Seligmann auch in seinem Beitrag zur Debatte um ein deutsches Holocaust-Mahnmal.¹⁹⁴

Wenn Schneider, Biller oder Seligmann eine Normalisierung im Verhältnis

¹⁸⁹ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 57.

¹⁹⁰ Seligmann, Rafael: *Die Juden leben*. A.a.O., S. 78.

¹⁹¹ Ebd.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Ebd. Ganz ähnlich wie Seligmann beurteilt auch Henryk M. Broder die Situation im vereinigten Deutschland. Broder beobachtet, daß es „eine merkwürdige Korrelation gibt zwischen der Zahl der in Deutschland lebenden Juden und dem Interesse an jüdischer Kultur. Je weniger Juden, um so größer das Interesse an ihrer Kultur.“ Broder, Henryk M.: *Leiden an Deutschland. Deutsche Juden und Deutsche*. In: *Spiegel Spezial*, Nr. 2, 1992, S. 26.

zwischen Juden und Deutschen einfordern, muß das m.E. vor allem als programmatische Aussage verstanden werden. Sie wird jedoch in dem Bewußtsein getroffen, daß die historische Belastung dieses Verhältnisses nicht auflösbar ist, und bezieht sich auf eine eingeschränkte Vorstellung von Normalität. Eine vorbehaltlose Öffnung des jüdischen Diskurses für nichtjüdische Sprecher scheint kein Bestandteil dieses Normalitätskonzept zu sein: Wird auf deutscher Seite Kritik an dem Verhalten eines Juden geübt, oder wird ein gewisser Widerwille gegen die Fixierung auf die Position des Täters artikuliert, reagieren darauf auch Vertreter der jungen jüdischen Generation beinahe zwangsläufig feindselig. Im Rahmen der Diskussion um Daniel Goldhagens Publikation *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*¹⁹⁵ hatte sich beispielsweise die Mitherausgeberin der *Zeit*, Marion Gräfin Dönhoff, zu Wort gemeldet.¹⁹⁶ In ihrem Kommentar kritisiert Dönhoff die Methode von Goldhagens Untersuchung. Sie bedauert, daß Goldhagen seine Thesen übertreibe¹⁹⁷ und sieht deshalb die Gefahr, daß potentielle Leser die Bereitschaft verlieren könnten, sich überhaupt mit Goldhagens Buch auseinanderzusetzen. Der letzte Satz ihres Artikels lautet: „Auch ist die Befürchtung, daß das Goldhagen-Buch den mehr oder weniger verstummten Antisemitismus wieder neu beleben könnte, leider nicht ganz von der Hand zu weisen.“¹⁹⁸

An diesem Satz entzündet sich die heftige Kritik Richard Chaim Schneiders, der in der *Süddeutschen Zeitung* eine Entgegnung auf Dönhoffs Artikel schreibt.

¹⁹⁴ Seligmann, Rafael: Genug bemitleidet. Gegen ein deutsches Holocaust-Memorial. In: *Der Spiegel*, Nr. 3, 1995, S. 162f.

¹⁹⁵ Goldhagen, Daniel: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin 1996.

¹⁹⁶ Dönhoff, Marion Gräfin: Mit fragwürdiger Methode. Warum das Buch in die Irre führt. In: *Die Zeit*, Nr. 37, 05.09.1996, S. 7.

¹⁹⁷ Mit ihrer Kritik an der Methodik von Goldhagens Untersuchung steht Dönhoff nicht alleine. Peter Bender schreibt dazu, daß Goldhagen „so viele Angriffsflächen [bietet], daß sogar die liberalen, als links geltenden Professoren seine Methoden und Thesen ablehnen.“ Bender, Peter: Freispruch. „Die Zeit“ und der Antisemitismus. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 212, 13.09.1996, S. 14. Jeffrey M. Peck weist auf entsprechend kritische Kommentare auch von namhaften amerikanischen Historikern hin: „The Goldhagen debate has spun out of control with invectives, flying in all directions, both supporting and condemning his thesis, and, more often, his tactics of argumentation. Historians of reputation in the United States, such as Christopher Browning, Omer Bartov, Volker Berghman, and others, as well as Israeli and German historians, have almost all made the case that, as historical analysis, his work is flawed.“ Peck, Jeffrey M.: Being a Jewish American Germanist after Goldhagen: A Response to Herbert Lehnert, „Was wir von Goldhagen lernen können“. In: *The German Quarterly*, 70:2, Spring 1997, S. 169.

¹⁹⁸ Dönhoff, Marion Gräfin: Mit fragwürdiger Methode. Warum das Buch in die Irre führt. In: *Die Zeit*, Nr. 37, 05.09.1996, S. 7.

In ihm, so Schneider, offenbare „die Galionsfigur des liberalen Nachkriegsjournalismus ihre wahre Gesinnung“,¹⁹⁹ und die sei antisemitisch. Den „Subtext der Dönhoffschen Befürchtung“ umschreibt Schneider mit den Worten: „Ihr Juden müßt euch schon anständig benehmen, denn sonst wird es leider wieder antisemitische Reaktionen geben. Natürlich sind wir Deutschen keine Antisemiten mehr, aber wenn ihr Juden uns dermaßen provoziert, dann können wir beim besten Willen einfach nichts dagegen tun, dann ist unser Antisemitismus geradezu eine zwanghafte Folge eures Verhaltens.“²⁰⁰ Schneider unterstellt Dönhoff, daß sie die Äußerungen Goldhagens als „typisch jüdische[s] subversive[s] Element“ empfinde und es ihm übelnehme, mit seinen Thesen „den Verhaltenskodex dieser anständigen und demokratischen deutschen Gesellschaft“ mißachtet zu haben. Mit Schneiders Äußerungen gerät der Streit über Goldhagens Buch ins Persönliche, wie Peter Bender feststellt. Bender zufolge setzt Schneider sich in seinem Artikel nicht adäquat mit Dönhoffs Kritik auseinander.²⁰¹ Schneider wähle einen Satz aus Dönhoffs Artikel als Aufhänger und knüpfe mit dem Anspruch, Dönhoffs tatsächliche Schreibmotivation identifizieren, haltlose, polemisierende und sehr feindselige Unterstellungen an diesen.

Feindseligkeit – wenn auch keine ins Persönliche gehende – ist auch in dem Kommentar Maxim Billers über die Reaktionen in Deutschland auf den Tod von Ignatz Bubis zu spüren. Als „Gemeinheit“ bewertet Biller das Bemühen deutscher Politiker und Publizisten, Bubis in ihren Nachrufen als „großen Deutschen“ erscheinen zu lassen. Diese Würdigung sei eine bewußte Verkennung von Bubis‘ letzter Aussage, die er kurz vor seinem Tod in dem *Stern*-Interview artikuliert und mit seinem Wunsch, in Israel bestattet zu werden, bekräftigt habe. Bubis hatte formuliert, daß er sein Lebenswerk als gescheitert ansehe, weil es eine echte Annäherung zwischen Deutschen und Juden nach der Shoah nicht geben könne. Biller – das wird in seinem Artikel sehr deutlich – teilt das, was er als späte Einsicht von Bubis versteht, daß man „als Jude immer nur Jude bleibt in den Augen der anderen, außer man löst sich

¹⁹⁹ Schneider, Richard Chaim: Deutsches Unglück. „Die Zeit“ warnt die Juden. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 211, 12.09.1996, S. 17.

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Bender, Peter: Freispruch. „Die Zeit“ und der Antisemitismus. A.a.O., S. 14.

komplett im Wirtsvolk auf oder in Rauch [...].²⁰² Diese Einsicht sei als radikale Abkehr von den Prämissen zu verstehen, für die die meisten Deutschen Bubis „liebten und verehrten“, und die von Biller einer zynischen Kritik unterzogen werden. Diesen Prämissen folgend, habe Bubis in seinen öffentlichen Funktionen als Mittler zwischen Deutschen und Juden gewirkt, als „Mann des Gesprächs und des Ausgleichs“ und als Vertreter einer konfessionalisierten Auffassung vom Judentum. Die Deutschen haben Bubis dafür geliebt, behauptet Biller, daß er „irgendwie kein richtiger Jude mehr sein wollte“ und „bereit zu sein [schien], ihr Holocaust-Christus zu werden, ihr Erlöser von der historischen Schuld.“²⁰³ Denn die Bereitschaft der Deutschen zum Gespräch mit Ignatz Bubis, so Biller, ja zum deutsch-jüdischen Gespräch in der Nachkriegszeit überhaupt, gehe auf rein egoistische Motive zurück: Die Deutschen „wollten immer nur ihr Mordervolk-Stigma loswerden, [...] und die unerfüllten Träume und Alpträume der Überlebenden waren ihnen völlig egal.“²⁰⁴ Mit diesem, nur der eigenen, moralischen Rehabilitation verpflichteten Interesse erklärt Biller die angebliche Mißachtung von Bubis’ geistigem Vermächtnis in Deutschland. Sein Vermächtnis ernstzunehmen würde für die Deutschen nämlich bedeuten, eine wichtige Stütze in der Hoffnung auf inneren „Seelenfrieden“ zu verlieren.

M.E. erteilt Biller mit seiner Interpretation dessen, was er als eigentliche Beweggründe der Deutschen im Umgang mit Ignatz Bubis beschreibt, eine grundsätzliche Absage an deutsche Wortmeldungen im jüdischen Nachkriegsdiskurs. Wenn Biller schreibt, daß Bubis kurz vor seinem Tod einsehen mußte, „daß es eben doch ein ziemlicher Blödsinn gewesen war, über fünfzig Jahre lang Seite an Seite mit den selbstvergessenen Mördern und ihren selbstbezogenen Kindern zu leben und auch noch zu glauben, das ewige Holocaustgerede der Nachkriegsdeutschen habe irgendetwas mit ihm und seinem Leben zu tun“, ²⁰⁵ dann kommt das einer pauschalen Verurteilung der deutschen Vergangenheitsarbeit gleich und verstärkt die Tabuisierung des jüdischen Diskurses für die deutsche Seite. Die Öffnung der jungen jüdischen Generation gegenüber der deutschen Gegenwartsgesellschaft, die Biller in

²⁰² Biller, Maxim: Kein großer Deutscher. Am Ende wollte Ignatz Bubis wieder Jude sein. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 193, 23.08.1999, S. 9.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ebd.

seinem Artikel „Die Nachmann-Juden“ einfordert – „Also raus aus der Judengasse, Freunde [...]“²⁰⁶ – wird im Kontext des Bubis-Artikels dadurch als einseitige Öffnung konnotiert. Biller ermuntert die junge jüdische Generation zur Teilnahme am Diskurs der nichtjüdischen Gesellschaft, schränkt die Teilnahme von Nichtjuden am jüdischen Diskurs aber de facto stark ein und macht die mangelnde moralische Integrität der Deutschen für den Mißerfolg eines deutsch-jüdischen Miteinanders verantwortlich.

Bei so scharfen und teilweise pauschalen Zurechtweisungen, mit denen Juden auf nichtjüdische Wortmeldungen innerhalb ihres Diskurses reagieren, kann es nicht verwundern, daß sich kaum noch Nichtjuden zu jüdischen Belangen äußern. In ihrer Untersuchung über die Präsenz jüdischer Themen in den deutschen Medien seit 1989 findet Katharina Ochse genau dieses Phänomen bestätigt. „When confronted with ‚sensitive‘ issues, the media tend to avoid it – or employ a Jewish journalist (preferably Henryk M. Broder) to write about it“,²⁰⁷ schreibt Ochse. Jörg Lau beobachtet, daß sich, „wann immer die Rede auf ‚jüdisches Leben im heutigen Deutschland‘ kommt, [...] unweigerlich eine merkwürdig belegte Stimmlage [einstellt]. Allen Beschwörungen einer neuen Normalität zum Trotz scheint es auch heute noch unendlich schwer, über deutsch-jüdische Angelegenheiten zu sprechen, ohne entweder in verhalten-verklemmten oder hohl-pathetischen Ton zu verfallen. Willkommen im Reich der unterdrückten Fragen, des hilflosen Wohlwollens und der mühsam verborgenen Ressentiments!“²⁰⁸

So ist es auch bezeichnend, daß die Vorwürfe über eine zweckfremde Verwendung deutscher Entschädigungszahlungen durch die Jewish Claims Conference (JCC) von einem amerikanisch-jüdischen Historiker erhoben worden sind. Seinen Recherchen zufolge sei nur ein Bruchteil der zwischen

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ochse, Katharina: „What could be more fruitful, more healing, more purifying?“ Representations of Jews in the German Media after 1989. A.a.O., S. 127 / Anmerkung 21.

²⁰⁸ Lau, Jörg: Was heißt hier jüdisch? A.a.O., S. 9. Ein veränderter Tonfall ließ sich allerdings in einigen Reaktionen auf die Rede des Zentralratsvorsitzenden Paul Spiegel feststellen, die dieser am 09.11.2000 in Berlin gehalten hatte. Im Rahmen der Großdemonstration gegen rechte Gewalt und Rassismus hatte Spiegel die von Unionsfraktionschef Friedrich Merz (CDU) ausgelöste Debatte um eine „deutsche Leitkultur“ scharf kritisiert. Er hielt den Politikern „populistische Sprache“ in der Debatte um die Einwanderungspolitik vor und warnte sie, „verbal zu zündeln“. Vor allem CDU-Politiker hatten Spiegel daraufhin heftig angegriffen. Ihm wurden unfaire, polarisierende Darstellung, parteipolitisches Kalkül und einseitige Polemik vorgeworfen.

1953-1965 von der Bundesrepublik geleisteten Entschädigungszahlungen den individuellen Opfern der Naziverbrechen zugute gekommen, sagt Norman Finkelstein.²⁰⁹ Eine ähnliche Befürchtung äußert er für die Gelder aus der deutschen Industrie und der Bundesregierung, die im Rahmen der 1998 begonnen Sammelklage zur Entschädigung von Zwangsarbeitern zu erwarten sind. Das offensichtliche Fehlen jedweder Kontrolle auf deutscher Seite über die Verwendung der geleisteten Zahlungen erklärt Michael Mönninger mit dem Sprechverbot der nichtjüdischen Deutschen im innerjüdischen Diskurs:

Nie hatte es in Deutschland jemand gewagt, nach der Verwendung der seit den fünfziger Jahren an die JCC gezahlten Wiedergutmachungsgelder zu fragen. Auch bei der aktuellen Einigung der deutschen Wirtschaft, zur Abwehr der Sammelklagen aus Amerika einen pauschalen Entschädigungsfonds zu gründen, wird es größte Schwierigkeiten bereiten, die gerechte Zuteilung des Geldes an die Opfer zu gewährleisten. Es liegt in der Natur solcher Ablasszahlungen, dass die Nachkommen der Täter froh sein müssen, wenn ihr Geldopfer akzeptiert wird. Zur Überprüfung der Verwendungszwecke sind nichtjüdische Deutsche nach wie vor nicht legitimiert.²¹⁰

Bereits die Wahl der Begrifflichkeiten, die bei der Thematisierung jüdischer Belange zur Verfügung stehen, konfrontiert Nichtjuden mit sehr heiklen, schwierigen Entscheidungen. Als Resultat registriert Wolfgang Benz eine sehr unsichere, übervorsichtige Wortwahl auf nichtjüdischer Seite. „Der Tabus gibt es umgekehrt auf nichtjüdischer Seite viele: Kaum jemand vermag unbefangen das Wort ‚Jude‘ auszusprechen, es heißt statt dessen verschämt, Herr X. oder Frau Y. seien ‚jüdischer Abstammung‘“, schreibt Benz, nicht ohne darauf hinzuweisen, daß diese von Schuldgefühlen und Rücksichtnahme motivierte Terminologie „ein Rückfall in den Jargon der Nürnberger Gesetze ist.“²¹¹ Diese Tabuisierung veranlaßt den amerikanischen Germanisten Sander L. Gilman,

²⁰⁹ Im Gespräch mit der *Berliner Zeitung* hebt Finkelstein hervor, daß die Bundesrepublik in ihren Nachverhandlungen mit der JCC in den fünfziger Jahren darauf bestanden habe, „dass die Gelder allein ‚Opfern der Nazis im engsten Sinne, die ungerecht oder ungenügend entschädigt wurden‘ zugute kommen.“ Finkelstein lastet es allein der JCC an, wenn ein Großteil der Entschädigungszahlungen nicht diesen Richtlinien entsprechend verteilt worden sind: „Es sind mehrere Reden dokumentiert, in denen Saul Kagan, der damalige JCC-Vorsitzende, erklärt, die von Deutschland festgelegten Richtlinien zur Verteilung des Geldes verhinderten deren Weitergabe an die Opfer. [...] Das Gegenteil stimmt, die Dokumente sind eindeutig: Deutschlands Richtlinien waren fair. Die JCC allein ist verantwortlich dafür, dass viele Opfer, auch die Sklavenarbeiter, nie entschädigt wurden.“ So kommt Finkelstein zu dem Schluß, daß die aktuelle amerikanische Sammelklage Ansprüche von jüdischen Zwangsarbeitern verfolgt, „die von der JCC [...] schon in den fünfziger und sechziger Jahren hätten ausbezahlt werden müssen.“ Das Gespräch mit Norman Finkelstein führte Stefan Elfenbein für die *Berliner Zeitung*: Die Ausbeutung jüdischen Leidens. In: *Berliner Zeitung / Magazin*, Nr. 24, 29./30.01.2000, S. 1f.

²¹⁰ Mönninger, Michael: Tabubruch. In: *Berliner Zeitung / Magazin*, Nr. 24, 29./30.01.2000, S. 1.

²¹¹ Benz, Wolfgang: Der schwierige Status der jüdischen Minderheit in Deutschland nach 1945. A.a.O., S. 18f.

den deutschen Kulturbetrieb für die Auslöschung der Kategorie des „deutschen Juden“ anzuklagen. Gilman schreibt:

The question I wish to address in this chapter is really quite simple: given the fact that there are ‚Jews‘ who seem to play a major role in contemporary German Kultur, at least that narrower definition of culture, meaning the production of cultural artifacts, such as books – a field which [...] was one of the certain indicators of a Jewish component in prewar culture – what happened to these ‚Jews‘ (or at least the category of the ‚Jewish writer‘) in postwar discussions of culture? Or simpler: who killed the remaining Jews in contemporary German culture and why? Why is it not possible to speak about ‚German Jews‘ in the contemporary criticism about German culture? And, more to the point, what is the impact of this denial on those who (quite often ambivalently) see (or have been forced to see) themselves as ‚Germans‘ or ‚Jews‘, but not as both simultaneously? The cultural difference of German Jews, or perhaps better, of Jews in the German Federal Republic (BRD), the difference of having to deal in the 1990s with their growing invisibility as well as their past, goes unnoticed. Young (non-Jewish) Germany seem to have no problem with dealing with dead Jews, or old Jews, for as Henryk M. Broder has noted, there seems to be an ‚incurable love of German intellectuals for dead or half-dead Jews‘ in the BRD and, one might add, to distant Jews (they have all read Ephron Kishon). But the idea of a negative symbiosis, a need for Jews in the Federal Republic to struggle with their invisibility as living, contributing members of contemporary society, is difficult for them to understand.²¹²

Als ausländischer Kritiker, dessen Position Gilman in dem Vorwort seines Aufsatzbandes allerdings auch bewußt für sich in Anspruch nimmt, übersieht er m.E., daß das Vermeiden von Begriffen wie „Jude“, „deutscher Jude“ oder „jüdischer Schriftsteller“ nicht als vorsätzliche Mißachtung des jüdischen Diskurses durch die nichtjüdischen Deutschen zu verstehen ist. Gilman berücksichtigt in seinem Vorwurf nicht die große Befangenheit, die nach 1945 den Umgang der Nichtjuden mit der jüdischen Minderheit prägt. Er wird außerdem den Realitäten des jüdischen Nachkriegsdiskurses nicht gerecht, wenn er den Terminus der „deutschen Juden“ als selbstverständliche, sprachliche Referenz der jüdischen Minderheit versteht. Eine Orientierung am Sprachgebrauch der jüdischen Minderheit ist ganz unergiebig für die Nichtjuden, weil die Frage nach einer angemessenen sprachlichen Repräsentation auf jüdischer Seite sehr unterschiedlich beantwortet wird. Je nach individuellem Selbstverständnis werden innerhalb der jüdischen Minderheit verschiedene Terminologien zur Bezeichnung der eigenen Existenz präferiert.²¹³ Von einem durchgehenden und allgemeingültigen Selbstverständnis als „deutsche Juden“, wie Gilman es erwartet, kann in der jüdischen Minderheit in Deutschland keine Rede sein.²¹⁴ Als Beispiel sei hier

²¹² Gilman, Sander: *Inscribing the Other*. A.a.O., S. 250.

²¹³ Ochse, Katharina: „What could be more fruitful, more healing, more purifying?“ Representations of Jews in the German Media after 1989. A.a.O., S. 114.

²¹⁴ Der Vorsitzende der Frankfurter Jüdischen Gemeinde, Salomon Korn, sagt dazu: „Wir befinden uns in einem historischen Prozess, der vom Juden in Deutschland über den deutschen Juden hin zum jüdischen Deutschen führen wird.“ Einschränkend fügt er allerdings

auf Rafael Seligmann verwiesen. Obwohl Seligmann als starker Befürworter einer Normalisierung im deutsch-jüdischen Verhältnis auftritt, wird auch von ihm der Begriff des „deutschen Juden“ gemieden. Noch in dem Artikel, der in dem *Spiegel Spezial* „Juden und Deutsche“ von 1992 veröffentlicht wurde, benutzt Seligmann kein einziges Mal den Ausdruck „deutscher Jude“ in bezug auf die gegenwärtige jüdische Minderheit – lediglich in bezug auf die Zeit vor 1933 bedient er sich dieser Bezeichnung.²¹⁵ Diese Tatsache ist vor allem deshalb verwunderlich, weil die gesamte Argumentation Seligmanns auf diesen Terminus sozusagen „hinarbeitet“: Seligmann äußert in seinem Text Unmut über die Tatsache, daß die meisten in Deutschland lebenden Juden sich nicht als Deutsche verstehen. Als Ursache für diese Selbstwahrnehmung nennt Seligmann unterschiedliche Faktoren auf deutscher und auf jüdischer Seite. Seligmann zufolge spiegelt sich dieses ambivalente Selbstverständnis der jüdischen Minderheit in Deutschland in solchen Bezeichnungen wie „Zentralrat der Juden in Deutschland“ wider. Obwohl Seligmann in seinem Artikel ganz explizit für ein Ende dieser Isolation plädiert, bleibt auch er bei Bezeichnungen wie „die Juden Deutschlands“, „jüdische Autoren aus Deutschland“ oder „real existierende Juden in Deutschland“, wenn er über die gegenwärtige jüdische Minderheit schreibt. In einem zwei Jahre später veröffentlichten Essay Seligmanns über *Das Deutsch-Jüdische Verhältnis. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*²¹⁶ läßt sich das gleiche Phänomen beobachten. Auch hier tritt Seligmann vehement dafür ein, daß die in Deutschland lebenden Juden Deutsche sind und somit auch den gleichen Rechten und Pflichten unterliegen wie jeder nichtjüdische Deutsche. Den Begriff des „deutschen Juden“ benutzt Seligmann jedoch nur einmal in bezug auf die gegenwärtige jüdische Minderheit, als er auf sich selber als Autor des Romans *Rubinsteins Versteigerung* referiert. Es heißt dort:

*Hat sich niemand gefragt, weshalb es nach Auschwitz mehr als vier Jahrzehnte dauerte, ehe ein deutscher Jude einen jüdischen Gegenwartsroman („Rubinsteins Versteigerung“, 1989) schrieb? Und warum die Kritik der offiziellen jüdischen Presse mich daraufhin als „Nestbeschmutzer“ beschimpfte.*²¹⁷

hinzu, daß dies sicher noch zwei oder drei Generationen in Anspruch nehmen wird. Zit. nach Lau, Jörg: Was heißt hier jüdisch? A.a.O., S. 9.

²¹⁵ Seligmann, Rafael: Die Juden leben. A.a.O., S. 75-78.

²¹⁶ Seligmann, Rafael: *Das deutsch-jüdische Verhältnis. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*. Hannover 1994/95 (Schriftenreihe der Rudolf von Bennigsen-Stiftung, Bd. 24).

²¹⁷ Seligmann, Rafael: *Rubinsteins Versteigerung*. A.a.O.S. 14.

Seligmann benutzt also den Begriff des „deutschen Juden“ einerseits im literarischen Kontext.²¹⁸ Andererseits benutzt er ihn in publizistischen Texten – dort jedoch ausschließlich in Zusammenhang mit seinem eigenen Selbstverständnis. Sobald Seligmann Aussagen über die Gesamtheit der jüdischen Minderheit in Deutschland macht, meidet er diesen Begriff und erst recht den Begriff des „jüdischen Deutschen“. Es scheint, als ob Seligmann noch nicht das nötige Vertrauen besitzt, daß sich die Gesamtheit der jüdischen Minderheit in Deutschland in diesem Begriff repräsentiert fühlen würde.²¹⁹ Für ihn scheint der Begriff des deutschen Juden ein bestimmtes Selbstverständnis zu verkörpern, welches er zwar selber befürwortet, aber nicht anderen Juden aufzwingen will.

Was allerdings auf jüdischer Seite als Ausdruck des eigenen Selbstverständnisses verstanden wird, wird bei der Verwendung durch Nichtjuden schnell als unzulässige Einengung der jüdischen Identität kritisiert. Eine von nichtjüdischer Seite geäußerte Benennung als Jude oder Jüdin muß nach 1945 immer daraufhin geprüft werden, ob diese Bezeichnung im jeweiligen Kontext relevant ist. Sonst läuft sie Gefahr, als Rückfall in die nationalsozialistische Rassenterminologie angeklagt zu werden.

Einzig in der Verurteilung des Begriffes der „jüdischen Mitbürger“ besteht in der jüdischen Minderheit in Deutschland Einigkeit – und damit ein Anhaltspunkt für die sprachliche Praxis der Nichtjuden. Ausgelöst wurde die Debatte um den Begriff der „jüdischen Mitbürger“ durch Peter Ambros’ Artikel „Die verräterische Macht der Worte“, der am 17.02.1989 in der *Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung* erschien. Ambros vertritt dort den Standpunkt, daß der Begriff der „jüdischen Mitbürger“ eine Abwertung des jüdischen Bürgerstatus‘ impliziere und eine Einordnung der jüdischen Minderheit als hilfsbedürftige, sozial schwächere Gruppe beinhalte, insofern das Wort „Mitbürger“ vor allem durch seinen Gebrauch in Formulierungen

²¹⁸ Das letzte Kapitel des Romans *Rubinssteins Versteigerung* trägt die Überschrift „Ein deutscher Jude“. In seinem Roman *Schalom meine Liebe* läßt Seligmann den deutsch-jüdischen Protagonisten Ron während einer Auseinandersetzung mit seiner israelischen Freundin Yael feststellen: „Ich lebe in Deutschland, weil ich ein deutscher Jude bin. Basta!“ Seligmann, Rafael: *Schalom meine Liebe*. München 1998, S. 76.

²¹⁹ Katharina Ochse verweist in ihrem Artikel auf das Umfrageergebnis von Silbermann und Sallen (Silbermann, Alphons und Sallen, Herbert: *Juden in Westdeutschland. Selbstbild und Fremdbild einer Minorität*. A.a.O.), nach dem die Mehrheit der Juden in Deutschland es vorzieht, daß ihre nationale Repräsentanz weiterhin als *Zentralverein der Juden in Deutschland* und nicht als

wie „ältere, kranke oder behinderte Mitbürger“ konnotiert werde. Als Folge dieser Veröffentlichung entbrannte ein Streit, der mittels Leserbriefen nicht nur in der *Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung* ausgetragen wurde, sondern sich auch in anderen Blättern fortsetzte. „Gutwillige Nichtjuden, die sich mißverstanden fühlten“ verteidigten in diesem Streit den Begriff des „jüdischen Mitbürgers“ gegen „mißtrauische Juden, die an die Naivität derer, die die Vokabel gebrauchten, nicht glauben konnten“, schreibt Wolfgang Benz dazu.²²⁰

Aus diesen Sensibilitäten und Mißverständnissen, die im Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in der deutschen Gegenwartsgesellschaft auftreten, resultieren weitreichende Berührungsängste auf nichtjüdischer Seite. Diese Berührungsängste sind Bestandteil der Zugangsbeschränkung, durch die der jüdische Diskurs für Nichtjuden tabuisiert wird. Sie wirken aber auch auf den deutsch-jüdischen Nachkriegsdiskurs, der auf deutscher Seite deshalb vor allem von offiziellen Repräsentanten gestaltet wird. Nichtoffizielle Beiträge gibt es kaum, weil ein Großteil der Bevölkerung davor zurückschreckt, sich dabei „die Zunge zu verbrennen“.²²¹

Im vorigen Abschnitt wurde deutlich, daß der junge jüdische Diskurs durch

Zentralverein der deutschen Juden bezeichnet wird. Ochse, Katharina: Representations of Jews in the German Media after 1989. A.a.O., S. 125 / Anmerkung 6.

²²⁰ Benz, Wolfgang: Der schwierige Status der jüdischen Minderheit in Deutschland nach 1945. A.a.O., S. 9.

Die Tatsache, daß am 29.09.1989 der damalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker sein Grußwort zu Rosh Hashannah in der *Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung* wiederum mit der Anrede „Liebe jüdische Mitbürger“ beginnt, mag weniger als Nachlässigkeit einzuordnen sein denn als Zeichen für die Schwierigkeit, eine allgemein akzeptierte Terminologie zu finden. Katharina Ochse betont, daß sich in dieser Schwierigkeit die folgenschwere Störung des deutsch-jüdischen Verhältnisses widerspiegelt: „The impossibility of grasping the relation between the two groups linguistically in a way that would be accepted by everybody is, in the deepest sense, an expression of the ongoing difficulty in understanding the relation.“ Ochse, Katharina: „What could be more fruitful, more healing, more purifying?“ Representations of Jews in the German Media after 1989. A.a.O., S. 115.

²²¹ Michael Wolffsohn verweist auf eine Umfrage des Allensbacher Instituts für Demoskopie, in der gefragt wurde, bei welchen „heiklen Themen“ man sich in Deutschland leicht die Zunge verbrennen kann. „Über Juden“ sowie „Über Hitler und das Dritte Reich“ antworteten jeweils 52 und 51 Prozent. Schoeps, Julius H.: Klima der Scheinheiligkeit – Buch im Gespräch. In: *Die Zeit*, Nr. 35, 22.08.1997. Die Gefahr, „sich die Zunge zu verbrennen“, besteht selbstverständlich genauso bei den Beiträgen offizieller Repräsentanten. Der damalige Präsident des Bundestages, Philipp Jenninger, mußte z.B. nach seiner Rede zum 50. Jahrestag der „Reichskristallnacht“ zurücktreten, weil er darin den Nationalsozialismus als „Faszinosum“ bezeichnete. Vgl.: Broder, Henryk M.: *Erbarmen mit den Deutschen*. Hamburg 1994, S. 80. Der Besuch des Soldatenfriedhofes in Bitburg durch den damaligen Bundeskanzler Kohl und den damaligen US-Präsidenten Reagan rief 1985 eine internationale Protestwelle hervor, die die

eine beschränkte Anzahl an Sprecherpositionen charakterisiert wird. Ausschließlich jüdische Stimmen werden gehört, wenn es um die Konstruktion jüdischer Identität in der deutschen Gegenwartsgesellschaft geht. Geht es um eine Beschäftigung mit der Shoah, ist die Zahl der möglichen Sprecherpositionen größer, ohne daß diese durchlässiger oder offener sein würden. In Deutschland ordnet der Bezug auf die Shoah die Sprechenden auf der Seite der Täter oder auf der Seite der Opfer ein. Diese Zuordnung ist absolut. Sie wird auch durch den zeitlichen Abstand zur Shoah nicht aufgehoben. Die Nachkommen der Täter sind von dieser Zuordnung genauso betroffen wie die Nachkommen der Opfer. Aufgrund der weitreichenden, identitätsstiftenden Bedeutung der Shoah beschreibt Dan Diner das Verhältnis zwischen der Täter- und der Opferseite in Deutschland als „negative Symbiose“.²²² Außerhalb von Deutschland bleibt der nationalsozialistische Genozid nicht nur bei den Juden, sondern wahrscheinlich bei einem Großteil der ausländischen Bevölkerung das zentrale Ereignis, das die Wahrnehmung und Bewertung von Deutschland, seiner Geschichte und Gegenwart, strukturiert. Sander L. Gilman schreibt dazu:

*The Holocaust remains for me – and must remain for me and, I hope, for my students – the central event of modern German culture, the event toward which every text, every moment in German history and, yes, culture, inexorably moved.*²²³

Mit der bestehenden Fixierung auf die Shoah werden die Positionen der Sprechenden tradiert, die an diese gebunden sind. In Zusammenhang mit der Goldhagen-Debatte hat Gregory Peck deshalb festgestellt, daß die Einnahme eines neutralen, wissenschaftlichen Standpunktes – der ohnehin als Konstrukt verstanden werden muß²²⁴ – bei einer Diskussion der Holocaust-Thematik unmöglich ist. „To talk about the holocaust“, heißt es bei Peck, „is necessarily to be ‚involved‘ and to admit that subjectivity is unavoidable, [...]“.²²⁵ Pecks Argumentation zielt darauf ab, daß die Shoah wesentlicher Bestandteil aller deutschen und aller jüdischen Biographien nach 1945 ist – unabhängig von den konkreten Familiengeschichten und den individuellen Schicksalen. Diese

beiden Staatsoberhäupter noch am selben Tag die KZ-Gedenkstätte Bergen-Belsen besuchen ließ. Vgl.: Ginsburg, Hans Jakob: Jüdische Interessenvertretung in der BRD. A.a.O., S. 117.

²²² Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 243-257.

²²³ Gilman, Sander L.: *Inscribing the Other*. A.a.O., S. 17.

²²⁴ Vgl. Gilmans Ausführungen über die wissenschaftliche Praxis zur Zeit Freuds, die ausschließlich nichtjüdischen, weißen Männern den Anspruch auf wissenschaftliche Neutralität zuerkannte. Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 17f.

Tatsache verleiht jeder Beschäftigung mit der Shoah Zeugnischarakter – Peck nennt dies in Anlehnung an eine psychoanalytische Studie von Shoshana Felman und Dore Laub „testimonial“.²²⁶ Der Zeugnischarakter manifestiert sich Peck zufolge nicht in einem bestimmten Untersuchungsformat oder in einem bestimmten Untersuchungsanspruch, sondern als diskursive Praxis. Diese diskursive Praxis führt dazu, daß der persönliche Bezug zur Shoah nie aus einer Beschäftigung mit ihr zu tilgen ist – auf der Seite der Täter genauso wie auf der Seite der Opfer und auf der Seite der Rezipienten genauso wie auf der Seite der Produzenten einer Holocaust-Untersuchung. Über den rein wissenschaftlichen, historischen Ertrag hinaus dokumentiert eine Arbeit über die Shoah dadurch die persönliche Familiengeschichte der Schreibenden – zuallererst, indem sie Zeugnis ablegt von der Art, wie sich die Schreibenden selbst mit der Holocaust-Thematik auseinandersetzen. Peck betont, daß die bewußte Reflexion dieser zwangsläufig persönlichen Sprecherposition ein großes Potential birgt. „To see the book as testimonial, however, is to recognize the authority of particular positions and institutions to grant this discourse legitimacy“,²²⁷ sagt Peck über Goldhagens Studie und wirft ihm vor, diese Dimension selber gänzlich zu ignorieren. Die Beharrlichkeit, mit der Goldhagen die Neutralität seines wissenschaftlichen Blickwinkels betont, schwächt in Pecks Augen seine Autorität, anstatt sie zu stärken. Dabei geht es Peck wohlgemerkt um die Rezeption von Goldhagens Thesen, nicht um die Qualität seiner wissenschaftlichen Arbeit. Peck vertritt die Ansicht, daß Goldhagens Untersuchung an Aussagekraft deutlich gewinnen würde, wenn er seine persönliche Motivation und Involvierung bei der Arbeit über die Shoah explizit nennen würde. Das Unvermeidliche, nämlich als Sohn eines Shoah-Überlebenden eine eindeutige Positionierung zu seinem Forschungsmaterial zu beziehen, würde dann als Zeugnis gewürdigt werden und könnte nicht, wie es vielfach geschehen ist, als unwissenschaftlich abgetan werden.

Neben dem fehlenden Bewußtsein Goldhagens für diese Komponente seiner Arbeit kritisiert Peck in seinem Aufsatz einen zweiten unangemessenen Umgang mit dem wirkungsmächtigen Narrativ der Shoah. Es geht dabei um den Aufsatz eines Kollegen, der die Goldhagen-Debatte in der amerikanischen

²²⁵ Peck, Jeffrey M.: Being a Jewish American Germanist after Goldhagen. A.a.O., S. 170f.

²²⁶ Felman, Shoshana und Laub, Dore: *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York 1992.

Germanistenzeitschrift *The German Quarterly* überhaupt erst thematisiert hatte. Dieser, Herbert Lehnert, ist deutscher Abstammung. Er hat Kindheit und Jugend in Deutschland verbracht und in den letzten Kriegsjahren als junger Wehrmachtssoldat gedient. In einer „Vorbemerkung“, die Lehnert seinem Artikel voranstellt, thematisiert er seine persönliche Sprechposition ganz explizit. Es heißt dort:

[...] Meine Perspektive ist die eines amerikanischen Germanisten, der in Deutschland während des Nationalsozialismus aufwuchs, die graue Uniform der Wehrmacht getragen hat, noch ohne zu wissen, daß er damit Leiden und Exil seiner jüdischen Freunde verlängern half. Diesen Freunden ist er dankbar, daß sie ihn niemals gehaßt haben.²²⁸

Die „Vorbemerkung“ steht losgelöst von dem Rest des Aufsatzes, in dem Lehnert Goldhagens Argumentation nachvollzieht. Da Lehnert an einigen Stellen kritische Einwände aufgreift, die gegen Goldhagens Untersuchung geäußert worden sind, um sie dann zu entwerten, schreibt Peck Lehnerts Aufsatz den Charakter einer Verteidigungsschrift zu. Peck kritisiert Lehnert nicht dafür, sondern sieht in diesem, aus Schuldgefühlen motivierten Verteidigungsgestus den eigentlichen und interessantesten Beitrag Lehnerts zu der Goldhagen-Debatte, zumal er den Erkenntniswert von Lehnerts inhaltlichen Ausführungen für fraglich hält. Als Dokumentation von Lehnerts Selbstverständnis hält Peck dessen Aufsatz für genauso wichtig wie Goldhagens Untersuchung selbst. Er kritisiert Lehnert allerdings dafür, daß dieser die Bedeutung seiner persönlichen Perspektive auf seine Ausführungen nicht konsequent reflektiert. Trotz der „Vorbemerkung“ wirft Peck Lehnert vor, die Beeinflussung seiner Argumentation durch seine vorgegebene Positionierung im Kontext der Shoah letztlich genauso zu verkennen wie Goldhagen. Es heißt bei Peck:

In both cases, Goldhagen and Lehnert do not recognize how their own subjective positioning shapes their argument. While Goldhagen categorically asserts his neutrality, giving little if any credence to his own involvement in the subject, Lehnert introduces his discussion forcefully with such reflections, but does not thematize what to me seems obvious in tone, rhetoric, and emplotment of his narrative.²²⁹

So ist der Tenor von Pecks Artikel als Aufruf zu verstehen, sich bei einer Partizipation an solchen Diskursen, deren zugrundeliegendes Narrativ eine

²²⁷ Ebd., S. 171.

²²⁸ Lehnert, Herbert: Was wir von Goldhagen lernen können. In: *The German Quarterly*, 70:1, Winter 1997, S. 57.

²²⁹ Peck, Jeffrey M.: Being a Jewish American Germanist after Goldhagen. A.a.O., S. 171.

persönliche Involvierung der Sprechenden zwangsläufig macht, bewußt mit der eigenen Sprechposition auseinanderzusetzen. Peck schreibt:

*In fact, many of those who participate in the discussion of the Holocaust or Jewish life in general in Germany are similarly caught in a process of constant repositioning. Such a situation requires a delicate balance and mutual recognition of how being a non-Jewish German, a Jewish German, or an American Jew influences interpretation. To be Jewish or Christian; German, Israeli, or American; or postmodernist or modernist are very important sets of criteria that profoundly shape interpretation and are not to be ignored.*²³⁰

Ich stimme Pecks Argumentation ganz entschieden zu. Ich teile seine Meinung, daß bei jeder Diskussion in Deutschland, die sich auch nur flüchtig auf die Shoah oder jüdisches Leben im weitesten Sinne bezieht, die von Diner analysierte, anhaltende und absolute Trennung von Täter- und Opferseite wirksam wird und die Beiträge der Sprechenden determiniert.

1.3 Exkurs: Positionierung dieser Arbeit

In Anbetracht der großen Bedeutung, die der Position der Sprechenden sowohl für Aussagen innerhalb des jungen jüdischen Diskurses als auch für Aussagen zur Shoah zukommt, soll die Aussageposition dieser Arbeit ebenfalls bestimmt werden. Als wichtigstes Charakteristikum dieser Arbeit kann gesagt werden, daß sie außerhalb der beiden Bereiche situiert ist, die gerade beschrieben worden sind. Diese Arbeit darf nicht als Aussage innerhalb des jungen jüdischen Diskurses verstanden werden. Sie stellt keinen Beitrag zu der Konstruktion jüdischer Identität in der deutschen Gegenwartsgesellschaft dar, wie sie innerhalb des jungen jüdischen Diskurses geleistet wird. Es geht in dieser Arbeit auch nicht um eine Beschäftigung mit der Shoah – weder in einem historiographischen noch in einem biographischen oder, wie Peck es genannt hat, „zeugnishaften“ Kontext. Es geht in dieser Untersuchung um literarische Texte, die unter bestimmten Aspekten und unter Zuhilfenahme bestimmter methodischer Verfahren analysiert werden. Die akademische Forschung bildet den Kontext dieser Untersuchung. Da es sich bei dem Untersuchungsgegenstand um zeitgenössische, deutschsprachige Arbeiten handelt, soll diese Untersuchung einen Beitrag leisten zur wissenschaftlichen Erforschung der deutschen Gegenwartsliteratur.

²³⁰ Ebd., S. 173.

1.4 Exkurs: Die Zuwanderung russischer Juden und ihre Bedeutung für den jungen jüdischen Diskurs in Deutschland

Die Zusammensetzung der jüdischen Minderheit in Deutschland hat sich seit 1989 durch die Zuwanderung russischer Juden grundlegend verändert.²³¹ Von 33.700 Mitgliedern im Jahr 1991 wuchs die jüdische Gemeinde in Deutschland auf 74.300 Mitglieder im Jahr 1998. Mit 11.000 Mitgliedern besitzt Berlin die größte jüdische Gemeinde in Deutschland, gefolgt von Frankfurt am Main und München.²³² Die russischen Zuwanderer werden seit 1990 nach dem Kontingents-Flüchtlingsgesetz behandelt. Sie werden nach ihrer Einreise als politische Flüchtlinge behandelt, müssen aber zuvor die Bearbeitung ihres Einreiseantrages durch die Bundesregierung abwarten und werden entsprechend der Kontingentierung der Bundesregierung den einzelnen Bundesländern zugewiesen. Die jüdischen Gemeinden, denen die meisten der russischen Juden unmittelbar nach ihrer Ankunft in Deutschland beitreten, sind ihren neuen Mitgliedern über die Arbeit der staatlichen Institutionen hinaus bei der Integration in die deutsche Gesellschaft behilflich.²³³ Die Unterstützung bei den Immigration Schwierigkeiten, beim Erwerb der deutschen Sprache, bei der Vermittlung von Ausbildungs- und Arbeitsplätzen, bei der Wohnungssuche und bei Behördengängen, macht in der Arbeit der jüdischen Gemeinden einen großen Anteil aus.²³⁴ Daneben gibt es intensive Bemühungen, die russischen Juden in die religiösen Aktivitäten der Gemeinde zu integrieren – schließlich ist die Entfremdung von der religiösen Praxis eine

²³¹ Die Zuwanderung russischer Juden in die Bundesrepublik setzte bereits in den 70er Jahren ein. Richarz, Monika: Juden in der BRD und in der DDR seit 1945. A.a.O., S. 23. Die Zuwanderung verstärkte sich seit den politischen Umbrüchen des Jahres 1989 allerdings drastisch. Für eine Untersuchung der ersten Jahre der Einwanderung nach 1989 vgl.: Runge, Irene: *Vom Kommen und Bleiben*. Berlin 1993.

²³² Auf die Unsicherheiten bei der Interpretation der Statistiken über die Zuwanderung russischer Juden in der Bundesrepublik weist Michal Bodemann hin. Er stellt fest, daß die Zahl der Einreisegenehmigungen, die die Bundesregierung Juden aus der ehemaligen Sowjetunion erteilt hat, sich nicht mit den Zahlen der jüdischen Gemeindezugänge decken, und weder die Zahlen der Regierungsstellen noch die der Gemeinden verlässliche Auskunft über die Verteilung der Zuwanderer in den einzelnen Bundesstaaten geben. Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? A.a.O., S. 50f.

²³³ Neben den Gemeinden gilt das insbesondere für die Arbeit der Jüdischen Zentralwohlfahrtsstelle. Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literatures after 1989*. A.a.O., S. 54.

²³⁴ Julius H. Schoeps hebt die Bedeutung dieser sozialen Hilfestellung durch die Gemeinden hervor: „Nur eine Minderheit“, sagt Schoeps, „schließt sich den jüdischen Gemeinden aus religiös-kulturellen Gründen an.“ Die Gemeinden würden zunehmend in die Rolle sozialer

der wenigen Gemeinsamkeiten, die man Michal Bodemann zufolge für die ansonsten sehr heterogene Gruppe der russischen Zuwanderer feststellen kann.²³⁵

So sind die Prämissen, unter denen sich das Leben der russischen Juden in Deutschland gestaltet, deutlich andere als die, die das Leben der zweiten und dritten Generation jüdischer Überlebender in Deutschland prägen. Viele Merkmale, die den jungen jüdischen Diskurs in Deutschland charakterisieren, lassen sich nicht auf die Gruppe der russischen Einwanderer übertragen. Schon die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses, die durch den Generationenwechsel innerhalb der jüdischen Minderheit geprägt sind und vielfach eine Infragestellung der elterlichen Entscheidung für ein Leben in Deutschland provoziert haben, besitzen keine Entsprechungen in der Gruppe der jüdischen Zuwanderer aus der Sowjetunion. In zentralen Aussagefeldern des jungen jüdischen Diskurses werden Aspekte der deutschen Gegenwartsgesellschaft thematisiert. Diese Aussagen setzen eine Sozialisation der Sprechenden innerhalb der deutschen Gesellschaft voraus, über die die russischen Zuwanderer vorerst nicht verfügen. Umgekehrt spielt bei den vielfältigen Positionierungsprozessen, die das neue gesellschaftliche, kulturelle und sprachliche Umfeld bei den Zuwanderern in Gang setzt, der – positiv oder negativ konnotierte – Immigrantensstatus eine wichtige Rolle. Mit großer Wahrscheinlichkeit bestimmt auch die Pflege der russischen Sprache und heimatlicher Gebräuche das Selbstverständnis der Einwanderer.²³⁶ Viele Aspekte, die zum Referential des jungen jüdischen Diskurses gehören, verlieren ihre Bedeutung in der Gruppe der russischen Juden. So besitzt z.B. die Auseinandersetzung um die Begriffe der „deutschen Juden“, der „jüdischen Deutschen“, der „Juden in Deutschland“ oder der „deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens“, die charakteristisch für den jungen jüdischen Diskurs

Beratungsstellen gedrängt – eine Aufgabe, für die sie nicht gerüstet sind.“ Lau, Jörg: Was heißt jüdisch? A.a.O., S. 12.

²³⁵ Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? A.a.O., S. 54.

²³⁶ Bei Michal Bodemann heißt es über die Gruppe der russischen Zuwanderer: „[...] the memories and cultural traditions of this group, even where they nominally identify as Jews, are far more Russian than Jewish, and the Jewish organizations have apparently not yet realized that under the umbrella of the Jewish community a new Russian ethnic community in Jewish disguise has been taking shape in Germany.“ Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? A.a.O., S. 54f. Als Indiz für diese Schlußfolgerung nennt Bodemann die Tatsache, daß sich in einer russischen Emigrantenzeitung 60 Prozent der Beiträge mit rein russischen Themen beschäftigen, 20 Prozent mit deutschen Themen, und lediglich die verbleibenden 20 Prozent jüdischen Themen gewidmet sind. Ebd., S. 52.

ist,²³⁷ für die russischen Juden keine Relevanz. Sie sind ihrer Herkunft nach weder „deutsche Juden“ noch „jüdische Deutsche“, wodurch eine Auseinandersetzung mit diesen Begriffen bei ihnen obsolet wird. Auch die Frage der Nationalität stellt sich den russischen Zuwanderern anders als der zweiten und dritten Generation jüdischer Überlebender in Deutschland, zumal „Jüdischsein“ in der Sowjetunion als Nationalität anerkannt wurde.²³⁸

All diese Punkte deuten darauf hin, daß sich diskursive Aussagen in der russischen Zuwanderergruppe zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht entsprechend der gleichen Regeln formieren, die als konstitutiv für die Aussagen des jungen jüdischen Diskurses identifiziert werden konnten. Den Begrifflichkeiten dieser Arbeit folgend, ließe sich für den hier behandelten Zeitraum also die Existenz eines eigenständigen Zuwanderer-Diskurses bestimmen, der zwar in bestimmten Aussagefeldern Überschneidungen mit dem jungen jüdischen Diskurs aufweist, aber diskontinuierlich von ihm besteht.

Es ist angesichts der demographischen Entwicklung zwar nicht zu bezweifeln, daß die jüdische Minderheit in Deutschland, die mit dem Aufwachsen der nachgeborenen Generationen überhaupt erst eine gewisse Homogenität erlangt,²³⁹ durch die Einwanderung der russischen Juden ein anderes Gesicht bekommt. Eine größere Vielfalt und Differenziertheit wird in Zukunft die Identitätsmuster bestimmen, die in der jüdischen Minderheit wirksam sind.²⁴⁰

²³⁷ Ochse, Katharina: „What could be more fruitful, more healing, more purifying?“ Representations of Jews in the German Media after 1989. A.a.O., S. 114f.

²³⁸ Brenner, Michael: Die Konfusion um die Konfession. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 221, 24.09.1999, S. 15.

²³⁹ Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? A.a.O., S. 52. Es geht hier um die Gegenüberstellung der relativen Homogenität, die die zweite und dritte Generation jüdischer Überlebender aufgrund ihrer gemeinsamen Sozialisation in der deutschen Nachkriegsgesellschaft kennzeichnet, zu der Heterogenität, die die jüdischen Überlebenden charakterisierte, welche nach 1945 in Deutschland blieben bzw. dorthin flüchteten oder zurückkehrten. Cilly Kugelman beschreibt die Situation in den Nachkriegsjahren eindrücklich: „Der Neubeginn jüdisch organisierten Lebens in Nachkriegsdeutschland wurde vor allem auch von polnischen, rumänischen, tschechischen und ungarischen Juden geleistet, die als Displaced Persons, als Flüchtlinge und Gestrandete aus den Arbeits-, Konzentration- und Vernichtungslagern Osteuropas kamen. Die jüdische Tradition, in der die meisten von ihnen aufwuchsen, unterscheidet sich wesentlich von der deutscher Juden.“ Kugelman, Cilly: Zur Identität osteuropäischer Juden in der Bundesrepublik. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): *Jüdisches Leben in Deutschland*. A.a.O., S. 177.

²⁴⁰ Wie Jörg Lau referiert, werden die demographischen Veränderungen innerhalb der jüdischen Minderheit in Deutschland als Grundlage für zwei gegensätzliche Prognosen über die Entwicklung des europäischen Judentums zitiert: „Was aus dem Judentum in Deutschland wird, ist heute offener denn je. Die intellektuelle Debatte hat jüngst zwei scharf entgegengesetzte Prognosen hervorgebracht. Während der in Oxford lehrende Historiker Bernard Wasserstein in seiner aufsehenerregenden Studie über die *Vanishing Diaspora* schon ein

Es ist auch zu erwarten, daß die deutlichen Grenzen, die gegenwärtig noch den jungen jüdischen Diskurs von dem Diskurs der russischen Zuwanderer trennen, im Laufe der Zeit verschwinden oder sich verschieben. Bevor allerdings dieser Punkt erreicht ist, bedarf es einer separaten Analyse, um den spezifischen Eigenarten eines Zuwanderer-Diskurses gerecht zu werden. Diese Analyse kann in der vorliegenden Untersuchung nicht geleistet werden.

Der Blick auf das literarische Aussagefeld verdeutlicht einmal mehr, daß die Behandlung des Zuwanderer-Diskurses in dieser Arbeit methodisch ausgeschlossen werden kann: In dem relevanten Zeitraum der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur²⁴¹ existieren meines Wissens gar keine literarischen Veröffentlichungen aus der Gruppe der russischen Zuwanderer. Die wenigen Veröffentlichungen, die von zugewanderten russischen Juden vorliegen,²⁴² sind vor allem als Erfahrungsberichte der eigenen Übersiedlungsgeschichte²⁴³ und als Auseinandersetzungen mit der Geschichte der Juden im Kommunismus²⁴⁴ einzuordnen. Und auch in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur werden keine Identitätskonstruktionen aufgebaut, die die spezifischen Umstände russisch-jüdischer Existenz in der deutschen Gegenwartsgesellschaft berühren würden. Die jüdischen Biographien, die in den Texten der jungen jüdischen Literatur entworfen werden, sind in ihren zentralen Charakteristika eng an die gesellschaftlichen Verhältnisse der beiden deutschen Nachkriegsstaaten gebunden. Wenn jüdische Figuren mit anderen Sozialisierungen in den literarischen Texten erscheinen, sind das Figuren der Elterngeneration und Figuren israelischer Juden – Ausnahmen stellen hier Texte Maxim Billers und Barbara Honigmanns dar, in denen junge jüdische Figuren mit amerikanischer und mit algerischer Sozialisation vorgestellt

baldiges ‚Europa ohne Juden‘ sieht, preist Diana Pinto, Beraterin des Europarates, den ‚neuen jüdischen Ort‘ Europa. Die Umbruchssituation in der jüdischen Gesellschaft der Bundesrepublik spielt in beiden Szenarien eine zentrale Rolle. Wasserstein bestreitet, dass von den Zuwanderern eine Erneuerung des jüdischen Lebens ausgehen könne. Sie seien in der Mehrzahl der Religion und den Traditionen des Judentums viel zu sehr entfremdet. [...] Der finsternen Niedergangsprophetie Wassersteins stellt Diana Pinto eine Hymne an die kommende jüdische Renaissance entgegen: ‚Niemand zuvor in Europas jahrtausendealter Geschichte haben Juden auf diesem Kontinent in derart individueller und kollektiver Freiheit gelebt wie heute.‘“ Lau, Jörg: Was heißt jüdisch? A.a.O., S. 10.

²⁴¹ Hierzu zählen die 80er Jahre und die erste Hälfte der 90er Jahre.

²⁴² Vgl.: Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? A.a.O., S. 53.

²⁴³ Z.B. Duwidowitsch, Ljudmila: Aus der Sowjetunion nach Deutschland – Jüdische Erfahrungen. In: Benz, Wolfgang (Hg.): *Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus*. A.a.O., S. 99-118.

²⁴⁴ Z.B. Margolina, Sonja. *Das Ende der Lügen*. Berlin 1992.

werden.²⁴⁵ Jüdische Figuren mit sowjetischer Sozialisation tauchen in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur nicht auf, die Erfahrungen russisch-jüdischer Zuwanderer im vereinigten Deutschland bleiben in den jüdischen Identitätskonstruktionen bisher unberücksichtigt.

1.5 Die junge jüdische Literatur als Bestandteil des jungen jüdischen Diskurses

In den bisherigen Ausführungen ist der junge jüdische Diskurs in seiner spezifischen historischen Erscheinungsform charakterisiert worden. Es ist deutlich geworden, daß die Grenzen des jungen jüdischen Diskurses in mehrerer Hinsicht – u.a. in seinen sozio-historischen Entstehungsbedingungen, in der Beschränkung der sprechenden Subjekte und in seinen Gegenstandsbereichen – klar definiert und verhältnismäßig eng gesteckt sind. Die Beispiele aus dem Bereich der jungen jüdischen Literatur haben gezeigt, daß der Bereich der literarischen Produktion den gleichen diskursiven Regeln unterworfen ist wie der junge jüdische Diskurs. Die junge jüdische Gegenwartsliteratur kann deshalb als Bestandteil oder als *pars pro toto* des jungen jüdischen Diskurses beschrieben werden. Diese Tatsache ist insofern bemerkenswert, als Foucault die literarische Produktion verschiedentlich als „Sonderfall“ unter den Diskursen charakterisiert hat, deren zentrales Merkmal die Selbstreferenz ist, mit der sie die Regeln herrschender diskursiver Ordnungen verletzt.²⁴⁶ Die Nähe von Gesellschafts-/Öffentlichkeitsbereich und literarischer Produktion resultiert im Fall des jungen jüdischen Diskurses aus der Minderheitenzugehörigkeit ihrer Teilnehmer. Wie auch bei Deleuze und Guattari deutlich wird, macht diese Nähe die literarischen Texte zu Orten kollektiver, minderheitenrelevanter Aussagen und bewirkt ihren politischen Charakter.²⁴⁷

Ausgehend von diesem Grundverständnis soll im folgenden Hauptteil der Untersuchung die Umsetzung des diskursiven Referentials in den Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen analysiert werden.

²⁴⁵ Bei Biller ist das die Figur Gary Warszawski aus der Erzählung „Harlem Holocaust“ (in: Ders.: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. München 1993, S. 76-122), bei Barbara Honigmann die Figur Soharas Serfaty in der Erzählung *Soharas Reise* (Berlin 1996).

²⁴⁶ Kammler, Clemens: Historische Diskursanalyse. A.a.O., S. 40.

²⁴⁷ Vgl.: Deleuze, Gilles und Guattari, Félix: *Kafka. Für eine kleine Literatur*. A.a.O., S. 24ff.

Wie wird in den literarischen Texten jüdische Identität konstruiert, lautet die Leitfrage dieser Untersuchung. Wie und in welcher Gewichtung werden in den literarischen Texten die Gegenstandsbereiche gestaltet, die den jungen jüdischen Diskurs konstituieren? Gibt es bestimmte Bereiche oder Motive, die ausschließlich an das literarische Medium gebunden sind? Lassen sich literarische Traditionslinien erkennen, an die in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur angeknüpft wird? Welche unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen gibt es in der Gestaltung der jüdischen Figuren und wodurch sind diese motiviert? Lassen sich bestimmte Schreibstrategien in den Texten identifizieren? Gibt es letztlich eine ausreichende Zahl wiederkehrender Gemeinsamkeiten in der Gestaltung der jüdischen Figuren, die ein einheitliches Identitätsmuster in den unterschiedlichen Darstellungen erkennen läßt?

2. Das Identitätsfeld der Shoah

Die Auseinandersetzung mit der Shoah nimmt in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur einen exponierten Platz ein. Sie stellt eine unumgängliche Komponente in den literarischen Konstruktionen junger jüdischer Identität dar. Gerade in den Worten Maxim Billers, der ansonsten als Gegner einer ausschließlichen Fixierung auf die Shoah auftritt,¹ wird die Zentralität deutlich, in der die Shoah jüdische Identitätsbildung nach 1945 prägt:

Den Holocaust etwa, der – ob ich es nun möchte oder nicht – in meinem Denken eine unangenehm zentrale Rolle spielt, habe ich natürlich nicht erlebt. Ich mußte ihn, zunächst als Journalist und dann erst als Schriftsteller, recherchieren. Ich mußte ihn wegen der Toten recherchieren, wegen der Überlebenden und vor allem aber wegen mir selbst.²

In Billers Worten wird gleichzeitig die Mittelbarkeit deutlich, die die Beschäftigung mit der Shoah im jungen jüdischen Diskurs charakterisiert. Nie geht es in den Texten der jungen jüdischen Literatur um eine Vergegenwärtigung der historischen Ereignisse. Für die jungen jüdischen Charaktere, an die die Erzählperspektive in einem überwiegenden Teil der Texte gebunden ist,³ liegt die Shoah außerhalb ihres persönlichen Erfahrungsbereiches. Sowohl die Figuren der Elterngeneration als auch die Figuren der nichtjüdischen Gesellschaft führen jedoch zu einer ständigen Vergegenwärtigung der Shoah.

Die Figuren der Eltern- und Großelterngeneration, die in den Texten der jungen jüdischen Literatur beschrieben werden, sind immer Überlebende der Shoah.⁴ Unabhängig von den individuellen Umständen ihres Überlebens

¹ Vgl.: Position der Aussagenden, S. 53f.

² Biller, Maxim: Soviel Sinnlichkeit wie der Stadtplan von Kiel. Warum die neue deutsche Literatur nichts so nötig hat wie Realismus. Ein Grundsatzprogramm. In: Die Weltwoche, 25.07.1991, nachgedruckt in Görtz, Franz Josef u.a. (Hg.). *Deutsche Literatur 1992. Jahresrückblick*. Stuttgart 1993, S. 281-89, hier S. 285. Zit. nach: Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O. S. 173 / Anmerkung 48.

³ Thomas Nolden schreibt dazu: „[...] die Erzählsituation [geht] in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle von einer jüngeren Erzählfigur aus, die über die Begegnung mit Vertretern der älteren Generation, bzw. mit der Erinnerung an sie spricht. Die aus der fiktiven Perspektive eines älteren Juden organisierte Geschichte bleibt hier die Ausnahme.“ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 116.

⁴ Als Überlebende der Shoah werden in dieser Arbeit alle europäischen Juden bezeichnet, die zu irgendeinem Zeitpunkt dem rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten ausgesetzt

verweisen sie durch ihr Schicksal implizit auf all diejenigen, die die Shoah nicht überlebt haben. Sie werden meist als Übriggebliebene charakterisiert, oftmals als Rest vormals weitverzweigter Großfamilien. Es gibt in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur keine jüdische Figur, die nicht durch die Shoah Familienangehörige verloren hat. Bei den älteren Charakteren betrifft das häufig die unmittelbare Familie, also Eltern und Geschwister. Bei den jüngeren Charakteren, die erst nach der Shoah geboren wurden, sind das die Großeltern oder Mitglieder des weiteren Familienkreises.

Eine in ihrer Ausgesprochenheit und Plastizität sehr ungewöhnliche Art, den Verlust der Familienmitglieder zu schildern, findet sich in Esther Dischereits Text *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*:

Ruths Vater ist nicht gefallen. Der ist verbrannt und dann verascht. Der Bruder hat auch kein würdiges Soldatengrab – immer übereinander –, er ist auf Tote draufgestiegen, nackt, weil die Kleider lebendig besser abgehen. Als ihn die Kugel endlich getroffen hat, klatschte sein Körper auf die anderen Körper auf. Seine Hände griffen in das schon kalte Fleisch.⁵

Die brutale Vergegenwärtigung dieser Todesszenen ist untypisch für die Mehrzahl der zeitgenössischen Texte jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen. In den meisten Fällen gehen die Texte nicht auf die Umstände ein, die zum Tod der Familienmitglieder geführt haben. Weder in den Erzählstimmen der Texte noch in den Stimmen der jüdischen Charaktere wird das Leiden der ermordeten Familienmitglieder geschildert. „Abgeholt“, „umgekommen“, „ermordet“ sind die – im Gegensatz zu Dischereits Passage „nüchternen“ – Ausdrücke, mit denen das Sterben der Shoah-Opfer konstatiert wird. Es bleibt bei der bloßen Erwähnung der Leerstellen, die durch ihren Tod entstanden sind. Die Assoziation der dahinterstehenden Schicksale wird den Lesern überlassen. Diese distanzierte Erzählweise betrifft nicht nur die Figuren der Ermordeten, sondern ebenso die der Überlebenden, insbesondere der Elternfiguren. Es gibt in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur keine identifizierende, nachvollziehende Schilderung ihrer

waren. Neben denen, die von den Nazis inhaftiert wurden und in Konzentrationslagern überlebten, gehören dazu auch jene, die in der Illegalität überlebten und jene, die der Verfolgung durch rechtzeitige Emigration entkommen konnten. Diese weiter gefaßte Definition ist in der Forschung umstritten. Vgl.: Bergmann, Martin S. und Milton E. Jucovy, Judith S. Kestenberg (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust*. Frankfurt a. M. 1995, S. 53. M.E. ist die Bedrohung des eigenen Lebens auch für die beiden letztgenannten Gruppen so präsent gewesen, daß sie als Überlebende der Judenverfolgung charakterisiert werden müssen.

⁵ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*. Frankfurt a. M. 1988, S. 108.

Verfolgungserfahrungen – die diskursinternen Kontrollprozeduren kommen hier einer Tabuisierung gleich.⁶

Daß die Überlebendenfiguren in den Texten der jungen jüdischen Literatur meistens über ihre Überlebensgeschichte schweigen, ist allerdings nicht nur als Folge der diskursinternen Kontrollprozeduren im jungen jüdischen Diskurs zu verstehen. Die Sprachlosigkeit der überlebenden Juden ist vor allem auch Abbildung einer tatsächlichen, typischen Verhaltensweise von Überlebenden. Yolanda Gampel schreibt dazu:

Wenn wir uns der zweiten Generation der Holocaust-Überlebenden zuwenden, können wir eine generelle Unterscheidung treffen zwischen jenen Kindern, deren Eltern über ihr Schicksal, ihren persönlichen Holocaust, gesprochen haben, und jenen, deren Eltern völliges Stillschweigen über das Thema wahrten.⁷

Die Benennung des Schweigens der Überlebenden und die Andeutung der darunter verborgenen, psychischen Prozesse wirken in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur als indirekte Verweise auf das Ausmaß und die furchtbaren, individuellen Erlebnisse in der Shoah, welche keiner der Nachgeborenen explizit zu schildern sich anmaßt.

2.1 Verhaltensweisen der Überlebenden

Wie in psychoanalytischen Behandlungen von Überlebenden deutlich geworden ist, gibt es unterschiedliche Motivationen für das Schweigen von Überlebenden über die Zeit ihrer Verfolgung. Es kann Ausdruck ihres Verständnisses sein, daß das erfahrene Leid anderen Menschen nicht annähernd zu vermitteln ist und daß deshalb niemand, der die nationalsozialistische Verfolgung nicht selber erfahren hat, sich eine adäquate Vorstellung davon machen kann.⁸ Dieses Verständnis wird häufig von Zweifeln darüber begleitet, ob sich die Umwelt überhaupt für die Leidensgeschichte des Überlebenden interessiert.⁹

⁶ Vgl.: Das Referential des jungen jüdischen Diskurses, S. 40f.

⁷ Gampel, Yolanda: Eine Tochter des Schweigens. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 147.

⁸ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 21.

⁹ Auch Marcel Reich-Ranicki berichtet in seiner Autobiographie, daß die meisten nichtjüdischen Deutschen an seiner Überlebensgeschichte im Warschauer Ghetto nicht sonderlich interessiert waren. Dieses allgemeine Desinteresse wird in der Passage seines Textes besonders deutlich, als Reich-Ranicki von seinem ersten anderweitigen Erlebnis erzählt. Er beschreibt dort seine Erinnerungen an ein Gespräch mit Ulrike Meinhof, die ihn 1964 für den Norddeutschen Rundfunk interviewte. Es heißt: „Warum hatte sich Ulrike Meinhof, deren Zukunft ich nicht

Das Schweigen von Überlebenden kann aber auch aus unbewußten Verdrängungsprozessen resultieren, die ein Weiterleben nach den traumatischen Erfahrungen der Verfolgungszeit überhaupt erst ermöglichen. Ilse Grubrich-Simitis schreibt dazu:

Es hat sich gezeigt, daß die Opfer nicht selten das während der Verfolgung Erlittene auf Dauer verleugnen mußten. [Es] [...] kam in den Familien nicht selten zu einem „Pakt des Schweigens“, das heißt, über die traumatischen Erlebnisse der Eltern wurde nicht gesprochen. Das erleichterte den Eltern, wider besseres Wissen eine Illusion aufrechtzuerhalten, die sich vielleicht so umschreiben ließe: „All das kann nicht wahr gewesen sein; vielleicht ist es doch nur ein Alptraum, aus dem ich eines Tages noch erwachen werde.“ Dies hätte für die Betroffenen nicht zuletzt Entlastung von Überlebensschuld und von dem Schmerz bedeutet, die ermordeten Liebesobjekte endgültig verloren geben zu müssen.¹⁰

Mit dem Begriff der „Überlebensschuld“ wird in der psychologischen Forschung auf massive Schuldgefühle referiert, die Überlebende nach dem Ende der Shoah entwickelt haben. Dabei kann es für die Überlebenden um die grundsätzliche Frage gehen, warum ausgerechnet sie überlebt haben, während so viele andere – unter ihnen Familienangehörige, Kinder oder Freunde – sterben mußten. Teilweise setzt sich bei den Überlebenden der Eindruck fest, daß sie nur *auf Kosten* der anderen überleben konnten, daß ihr individuelles Überleben also mittelbar für den Tod eines anderen verantwortlich ist.¹¹ Einige Überlebende schämen sich im Nachhinein, keinen oder keinen stärkeren Widerstand gegen die Nazis geleistet zu haben. Dieses Schamgefühl kann kollektiv für alle Juden empfunden werden, oder als persönliches Versagen.¹² Es geht oftmals mit der Empfindung von Scham über die Demütigungen und Erniedrigungen einher, denen die Überlebenden während der Zeit ihrer Verfolgung ausgesetzt waren. Primo Levi, ein Überlebender des Konzentrationslagers Auschwitz, schildert diese Gefühle sehr eindringlich:

Coming out of the darkness, one suffered because of the required consciousness of having been diminished. Not by our will, cowardice, or fault, yet nevertheless we had lived for months and years at an animal level.¹³

ahnen konnte, so tief meinem Gedächtnis eingeprägt? Könnte dies damit zu tun haben, daß sie die erste Person in der Bundesrepublik war, die aufrichtig und ernsthaft wünschte, über meine Erlebnisse im Warschauer Getto informiert zu werden?“ Reich-Ranicki, Marcel: *Mein Leben*. Stuttgart 1999, S. 460.

¹⁰ Grubrich-Simitis, Ilse: Vom Konkretismus zur Metaphorik. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 366f.

¹¹ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 10.

¹² Ebd.

¹³ Levi, Primo. *The Drowned and the Saved*. New York 1988, S. 75. Zit. nach Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 11.

All diese Aspekte der Überlebensschuld beschreibt Katja Behrens anhand der Figur Salomon Meyer in ihrer Erzählung „Ein alter Mann am See Genezareth“. Salomon Meyer ist ein deutscher Jude, der als einziger seiner Familie die Shoah überlebt hat und nach Israel ausgewandert ist. Am See Genezareth verbringt Salomon Meyer den Großteil seiner Tage in der Hoffnung, mit deutschen Touristen ins Gespräch zu kommen. So lernt ihn auch die Ich-Erzählerin kennen. In ihren Beobachtungen deutet sie das Fehlen jeglichen Vergangenheitsbezuges in Salomons Erzählungen als Resultat eines entsprechenden, komplexen Zusammenspiels von Überlebensschuld, Abwehr und Scham über das Erlebte:

Krauses und Vernünftiges, alles ging ineinander über – nur die Tatsachen sparte er aus: Vielleicht wußte er, daß niemand hören wollte, was er zu erzählen gehabt hätte, vielleicht hatte er die Erfahrung gemacht, daß seine Tatsachen die neuen Bekannten verscheuchten, man kam hierher, um sich zu erholen, Urlaub zu machen, oder er schämte sich einfach, schämte sich, daß man ihm hatte tun können, was man ihm getan hatte, schämte sich, daß er noch da war, während so viele um ihn herum hatten sterben müssen; möglicherweise glaubte er, daß das Überleben eine Schande war, daß er alleine schon mit dem Überleben eine furchtbare Sünde auf sich geladen hatte.¹⁴

In ihrem Roman *Die dreizehnte Fee* macht Katja Behrens deutlich, welche selbstzerstörerische Dynamik die Schuldgefühle bei den Überlebenden entwickeln können, gerade wenn sie durch deren Schweigen über die Zeit der Verfolgung verdeckt werden. Das Schweigen, das Grubrich-Simitis zufolge aus dem Bedürfnis der Überlebenden nach Leugnung der Vergangenheit resultiert, verhindert eine erfolgreiche Trauerarbeit. Für den Überlebenden bleibt dadurch das zurückliegende Geschehen mit all seinen Emotionen und Bildern Bestandteil der Gegenwart, denn erst durch eine erfolgreiche Trauerarbeit kann das zu Betrauernde Vergangenheitsqualität annehmen.¹⁵ „Indem die Spuren, die das Trauma im Gedächtnis des Verfolgten hinterlassen hat, durch diese Verleugnungsarbeit ständig entwirklicht wurden“, schreibt Grubrich-Simitis, „vermochten sie nicht Erinnerungscharakter und damit Vergangenheitsqualität zu gewinnen.“¹⁶

Bei der Figur der Großmutter Marie in Behrens *Die dreizehnte Fee* brechen alle nicht verarbeiteten Traumata der Verfolgung am Ende ihres Lebens hervor. Alt und durchgehend bettlägerig, kann sie die Kraft der Verdrängung nicht mehr aufbringen, und sämtliche Ängste, Schuldgefühle und Bedrohungen, die

¹⁴ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen. Jüdische Geschichten* (1993). Frankfurt a. M. 1995, S. 61f.

¹⁵ Grubrich-Simitis, Ilse: Vom Konkretismus zur Metaphorik. A.a.O., S. 375.

¹⁶ Ebd., S. 367.

sie ihr Leben lang ignoriert hat, bahnen sich ihren Weg. In ihren Wahnvorstellungen vermischen sich Bilder ganz unterschiedlicher Lebensabschnitte. Die nichterfolgte Verarbeitung ihrer Vergangenheit führt dazu, daß diese mit ihrer Wahrnehmung der Gegenwart verschmilzt. Marie hört die Stimmen ihrer im Konzentrationslager ermordeten Freundin und Tante. Sie entwickelt starke Schuldgefühle, überlebt zu haben. Sie fühlt sich angeklagt „unaussprechlicher Dinge wegen, die Miriam getan haben sollte, aber nicht getan haben wollte.“¹⁷ Diese „Dinge“ können sich dem Kontext nach sowohl auf ihr Überleben als auch auf die Verleugnung ihrer jüdischen Herkunft und ihres jüdischen Glaubens beziehen: „Miriam“ ist der ursprüngliche, jüdische Name, den Marie gleichzeitig mit ihrer Abwendung vom Elternhaus abgelegt hat. Während ihrer Theaterkarriere hat Marie dann zunächst den Künstlernamen „Johanna Johannsen“ angenommen, um bei der nationalsozialistischen Machtergreifung zum Christentum zu konvertieren und sich den Taufnamen „Maria“ zuzulegen. Vor allem aber tritt in Maries Wahnvorstellungen die schiere, nackte Todesangst zutage. Sie, die während des Nationalsozialismus ihrer Abholung gefaßt entgegengesehen hatte und ihre Tochter Hanna beruhigt hatte, daß diese sich um sie keine Sorgen machen solle, wird von einer immensen Angst ergriffen. Sie ist überzeugt, daß ihr Hausnachbar aus der Nachkriegszeit Nationalsozialist ist und sieht in ihm ihren persönlichen Peiniger. Die Verfolgungsphantasien, die Marie ausbildet, sind von bedrohlicher Plastizität und Grausamkeit:

Marie war ganz leise hinübergegangen. [...] Es war ein schöner, wolkenloser Sommer, und Hanna merkte nichts, und Anna merkte nichts und wurden erst aufmerksam, als das Wetter umschlug und Käthe Müffke ihr Schicksal beklagte und es gar nicht mehr aufhören wollte zu regnen und Marie sich die Obren zuhielt, Tante Dorles Schelten nicht zu hören, unaussprechlicher Dinge wegen, die Miriam getan haben sollte, aber nicht getan haben wollte. Vergeblich betenerte Marie, kein Ferkel zu sein, wie nach draußen, wo es immer noch regnete. Die Sündflut, erklärte Marie und legte verschwörerisch einen Finger auf die Lippen. Meister ist doch Nationalsozialist. Und auf dem Flur marschierte SA auf, und durch die Türritzen strömte das Gas ein, und keiner hörte, wie sie draußen sangen, und wenn Miriam Mandelbaums Blut vom Messer spritzt, dann gehts noch mal so gut. Keiner glaubt mir. Keiner will mir glauben. Ich bin nicht verrückt, ich bin nur sehr verstört. Und Mariechen rang die Hände und horchte. Horchte nach innen, wo es mit Meisters Stimme höhnte. Ausziehen, sagt er, nackt ausziehen, an einen Baum hängen und auspeitschen. Das bilde ich mir nicht ein. Ich schwöre bei meinem Leben, daß er das gesagt hat. Angst, sagt er, Angst soll sie haben. Das Gesicht eingefallen, mit tiefhängenden Lidern und Händen, die haltsuchend in die Luft griffen, redete Marie unaufhaltsam herbei, was sie am meisten fürchtete. Abholen. Sie werden mich abholen. [...] Frau Pachelke sagt, ich

¹⁷ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee* (1983). Berlin-Darmstadt-Wien 1995 (Lizenzausgabe), S. 176.

*komme ins Irrenhaus. Und da werde ich abgespritzt. Abholen. Sie werden mich abholen. Kazzett oder Klapsmühle – es war Marie eins geworden.*¹⁸

Die Empfindung von Scham über das eigene Verhalten während des Nationalsozialismus, die in den Wahnvorstellungen Maries bereits deutlich erkennbar ist, tritt in einer anderen Erzählung von Katja Behrens noch stärker hervor. In der Erzählung „Alles normal“ hat die Figur der Mutter die nationalsozialistische Herrschaft innerhalb Deutschlands überlebt, indem sie – genau wie Marie in *Die dreizehnte Fee* – ihre jüdische Herkunft erfolgreich verleugnet hat. Nach 1945 bleibt sie in Deutschland. Obwohl die Mutter von den Erfahrungen der Inhaftierung und der Verschleppung in ein Konzentrationslager verschont geblieben ist, und mit den Entschädigungszahlungen in der Nachkriegszeit zumindest eine materielle Anerkennung ihrer Verfolgung stattfindet, wird sie in der Erzählung als gebrochener Mensch beschrieben. „[...] Mutter bekam eine sogenannte Wiedergutmachung“, heißt es im Text, „wenn auch der Blick weiter am Boden haftete, keine Rede von aufrechtem Gang. Kopf gesenkt bis zum Schluß, immer tiefer, ob aus Scham über die Nase oder aus Scham, überlebt zu haben, blieb ihr Geheimnis.“¹⁹ Die Mutter nimmt ihr eigenes Verhalten – egal unter welchem Aspekt – als unzulänglich wahr, sie schämt sich dafür und schweigt deshalb über diesen Lebensabschnitt. Behrens macht hier, wie auch in ihrem Roman *Die dreizehnte Fee* deutlich, daß es nicht der Extremtraumatisierung eines Konzentrationslagers bedarf, um Menschen ihres eigenen Selbst zu berauben. Dies betonen auch die Psychoanalytiker Judith S. Kestenberg und Milton Kestenberg anhand eines ähnlichen Fallbeispiels, in dem eine jüdische Familie nach den ersten Vorfällen antisemitischer Hetze rechtzeitig aus ihrer Heimatstadt Wien emigrieren kann:

Auch in dem seltenen Fall, daß niemand aus dem Kreis der Verwandten und Freunde getötet wurde, erlebten die Familienmitglieder den geballten Angriff auf ihre Werte, dem sie hilflos ausgeliefert waren, als Verlust des eigenen Selbst. Der Verlust des sozialen Verbandes und des Gefühls der Gruppenzugehörigkeit sowie die gewaltsame Zerstörung vertrauter Lebensformen verschlimmerten die Ausböhlung der Identität, weil sie die eigene Herkunft massiv bedrohten. [...] Bereits in der kurzen Zeit, in der Inge und ihre Angehörigen der Erniedrigung und sozialen Isolierung ausgesetzt waren,

¹⁸ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 176f.

¹⁹ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 9. Die „Nase“ wird in dieser Textstelle als Synonym für die jüdische Herkunft der Mutter gebraucht. Vgl.: Metaphern der Unzugehörigkeit / Nase, S. 244f.

*gelang es den Nazis, die Wertvorstellungen und das Selbstwertgefühl der Familienmitglieder zu untergraben.*²⁰

Neben dem Schweigen aufgrund von Schuld- und Schamgefühlen beschreibt Katja Behrens noch eine andere Art des Schweigens von Überlebendenfiguren, welches weniger einen Umgang mit der Vergangenheit als einen Umgang mit der deutschen Nachkriegsgesellschaft darstellt. In *Die dreizehnte Fee* legen die Figur der Großmutter Marie und der Mutter Hanna dieses Schweigen an den Tag. Es läßt sich als Fortsetzung der Überlebensstrategien charakterisieren, die für ihr Überleben während des Nationalsozialismus notwendig waren. Der offene Antisemitismus im nationalsozialistischen Deutschland hatte die beiden Frauen damals gezwungen, ihre jüdische Herkunft zu verschweigen. Wenn sie auch nach 1945 ein Bekanntwerden ihres Jüdischseins fürchten, offenbart das ihre Einschätzung bezüglich der Kontinuität antisemitischer Tendenzen in der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Diese Einschätzung wird auch der nächsten Generation, hier der Tochter Anna, mit Nachdruck vermittelt:

*Es waren hochanständige Leute, bei denen Hanna, Marie und Anna untergekommen waren, hochanständige, die so fest in sich ruhten wie ihre Häuser, daß Hanna und Marie es für besser hielten, nicht als Nasenmenschen²¹ aufzutreten. [...] Und nach wie vor machte sie Pscht, wenn vom Nasentum die Rede war. Nicht so laut, Meisters können dich hören.*²²

In Esther Dischereits *Joëmis Tisch* scheinen die gleichen Beweggründe das Verhalten der Mutter zu motivieren. Auch hier untersagt die Mutter ihrer Tochter streng, in der deutschen Nachkriegsgesellschaft die jüdische Herkunft zu offenbaren:

*„Und deine Eltern?“ „Katholisch“, sagt die eine, die andere: „Nee, evangelisch.“ Kersten steht vor Hannabs Tochter. „Und deine, was ist deine Mutter?“ Hannabs Tochter sagt nichts, überlegt. Hannab hat ihr verboten, darüber zu sprechen.*²³

In beiden der hier zitierten Textstellen wählen die jüdischen Charaktere das Verschweigen ihrer jüdischen Herkunft als Vorsichtsmaßnahme, weil sie fest von dem Fortbestehen antisemitischer Einstellungen in der deutschen Bevölkerung ausgehen. Dabei ist es auffällig, daß alle drei Charaktere, die diese Vorsichtsmaßnahme wählen, die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft innerhalb der Gesellschaft überlebt haben: Marie Feuerbach, oder auch Miriam

²⁰ Kestenbergs, Judith S. und Kestenbergs, Milton: Die Erfahrung überlebender Eltern. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenbergs, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 67.

²¹ Auch hier wird die „Nase“ als Synonym für die jüdische Herkunft der Mutter gebraucht.

²² Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 164f; 173.

²³ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 21

Mandelbaum, wie die Großmutterfigur in Behrens' Erzählung *Die dreizehnte Fee* ursprünglich heißt, entgeht in Berlin dreimal der Deportation. Zusammen mit ihrer Tochter Hannah und deren neugeborenem Baby Anna wird sie schließlich – unter Verleugnung ihrer jüdischen Herkunft – in einer österreichischen Pfarrfamilie aufgenommen, wo alle drei das Kriegsende erleben. In Esther Dischereits Text *Joëmis Tisch* versteckt sich die Mutter Hannah mit ihrer Tochter in Sorau in der Lausitz vor der Verhaftung. Zuvor liest man im Text einen Briefwechsel, wie Hannah und ihrer Tochter die offensichtlich versprochene Unterbringung von ihrer engen Freundin abgeschlagen wird. Intrigierende Nachbarinnen, die bereits den Blockwart auf die Anwesenheit nicht gemeldeter Personen aufmerksam gemacht hätten, gibt die Freundin als Grund an, daß sie Hannah und ihre Tochter nicht mehr aufnehmen kann.

Sowohl in *Joëmis Tisch* als auch in *Die dreizehnte Fee* erleben die jüdischen Frauenfiguren mit ihren nichtjüdischen Freunden, Nachbarn und Bekannten etliche Enttäuschungen. Diese Enttäuschungen reichen von nichtgewährten Hilfeleistungen bis zur Erstattung von Anzeigen gegen sie. Die ungeheure Anspannung des Versteckens, des Verstellens, das Bewußtsein, auf keinerlei Hilfe hoffen zu dürfen, hält auch nach Kriegsende an. Anders als für die jüdischen Überlebenden, die bei Kriegsende aus den Konzentrationslagern befreit wurden, bedeutet das Kriegsende für die Juden, die die Verfolgung durch Verleugnung der eigenen Identität und durch Untertauchen überlebt haben, keine Zäsur. Das gesellschaftliche Umfeld, in dem Hanna, Marie und Anna aus *Die dreizehnte Fee* genau wie Hannah und ihre Tochter aus *Joëmis Tisch* nach Kriegsende leben, scheint kein anderes zu sein als das, in dem sie vor 1945 ständig mit Anzeige, Verhaftung und Deportation rechnen mußten.

Es ist bemerkenswert, daß beide Texte einen nicht-chronologischen Handlungsablauf verwenden. Die unterschiedlichen Zeiten und Handlungsstränge sind ineinander verschränkt und suggerieren dadurch die Austauschbarkeit der jeweiligen Erfahrungen. Das Schweigen ist von den älteren Charakteren, also in *Die dreizehnte Fee* von der Großmutter und Mutter, in *Joëmis Tisch* von der Mutter, als überlebensnotwendiges Verhalten verinnerlicht – nach 1945 genau so wie vorher.

Neben dem Schweigen, das als Mechanismus der Verdrängung nur indirekt

Auskunft gibt über das Ausmaß der traumatischen Überlebenserfahrungen, die diese Verdrängungsleistung verursachen, werden in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur auch andere Verhaltensweisen von Überlebendenfiguren vorgeführt, die als unmittelbare Folgen der Verfolgung interpretiert werden können. In Ulla Berkéwicz' Erzählung *Zimzum* wird die gegenteilige Reaktion des Schweigens beschrieben, die zwanghafte und permanente Schilderung der Verfolgungserfahrungen durch Überlebende. Aber genau wie beim Schweigen wird auch hier lediglich die Verhaltensweise der Überlebenden benannt, ohne daß die vergangenen Erlebnisse ausgeführt werden. Für die Figur der Ich-Erzählerin, die in dieser Textstelle aus der Perspektive eines kleinen Mädchens schreibt, scheinen beide Verhaltensweisen der Überlebenden, das Schweigen und das zwanghafte Mitteilungsbedürfnis, letztlich austauschbar zu sein. Sie scheint sie als unterschiedliche Symptome des gleichen Phänomens wahrzunehmen – der tiefgehenden Gestörtheit der Überlebenden:

Entweder, hatte ich für mich herausgefunden, schweigen sie, oder sie schreien in der Nacht oder sie hören nicht auf, ihre Geschichten zu reden. Es gibt kein Maß, das man an sie legen könnte, denn ihre Riemen, hatte ich herausgefunden, sind längst gerissen.²⁴

Das intuitive Verständnis, welches die junge, nachgeborene Ich-Erzählerin in Berkéwicz' Erzählung zeigt, stimmt mit der wissenschaftlichen Beurteilung der Verhaltensmuster Überlebender überein. Auch dort wird die vorbehaltlose Schilderung der vergangenen Ereignisse häufig im gleichen Zusammenhang wie das Schweigen der Überlebenden über ihre Verfolgungszeit thematisiert:

Manche Eltern setzen ihre Kinder schonungslos dem eigenen tragischen Schicksal aus, während andere versuchen, sie vor diesem Martyrium zu bewahren, indem sie die Vergangenheit dem Schweigen überantworten. Ein solcher Schweigepakt wird das Kind unter Umständen zu Phantasien anregen, die vielleicht erschreckender und pathogener sind als die unverhüllte Wahrheit. Welche Folgen Berichte über den Holocaust für Kinder haben, wird letztlich vor allem davon abhängen, wie die Botschaft vermittelt wird, d.h. ob sie informativen und edukativen Charakter hat oder als Drohung eingesetzt wird.²⁵

Behrens' Roman *Die dreizehnte Fee*, dessen erzählte Zeit im deutschen Kaiserreich einsetzt und bis in die Nachkriegszeit des 2. Weltkrieges reicht, veranschaulicht weitere Deformationen der Persönlichkeit, die die Verfolgungszeit bei den Überlebenden verursachen kann. Besonders deutlich wird das in *Die dreizehnte Fee* an der Figur der Mutter Hanna, die den

²⁴ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum* (1997). Frankfurt a. M. 1999, S. 103.

²⁵ Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E.: Einleitung. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 44.

zunehmenden Antisemitismus während der Weimarer Republik und die nationalsozialistische Judenverfolgung als Erwachsene miterlebt. Als Jugendliche und junge Frau wird Hanna als „herb und knabenhaft“²⁶ geschildert, als „streitbare Garçonne, spröde und rothaarig, mit Bubikopf und Monokel“²⁷. Hanna fürchtet weder Konfrontationen mit ihren Eltern noch mit der bürgerlichen Gesellschaft. Sie engagiert sich sozial, finanziert sich ihren Lebensunterhalt als Journalistin und verkehrt in kommunistischen Intellektuellenkreisen. Die Zeit der Verfolgung macht jedoch einen anderen Menschen aus ihr. Die Figur Hannas in der Zeit nach 1945 erscheint von Angst zerfressen, von der Angst um ihre Mutter und Tochter, von der Angst vor Krankheiten, Unfällen, von der „ewige[n] Angst vor Dieben Mördern Vergewaltigern“²⁸, wie ihre Tochter Anna spöttisch formuliert. Hanna ist vor allem genau wie die Großmutter Marie überhaupt nicht in der Lage, diese Angst rational zu kontrollieren, wie in der folgenden Textstelle deutlich wird:

*[...] Hanna, die beim Streiten ihre Angst vergessen hatte, von neuem besessen, gebannt und wie gelähmt von dem, was über sie gekommen war, aus dem Nichts, von irgendwoher, aus irgendeinem Dunkel, ihr die Luft abdrücken wollte, keine Luft mehr, konnte nicht mehr atmen in dem stickigen Bus [...]. Hanna auf ihrer Wanderung durch die unterirdischen Gänge ihrer Angst [...].*²⁹

Die zermürbende Angst und ständige Furcht vor Entdeckung und Verfolgung kann als ursächlich angesehen werden für bestimmte körperliche Reaktionen, die sowohl die Großmutter Marie als auch Hanna zeigen. Marie leidet unter einem Magengeschwür, Hanna unter ständigen Verdauungsschwierigkeiten und Zahnschmerzen. Das Fehlen einer klar erkennbaren Ursache-Wirkung-Korrelation macht zwar eine eindeutige Zuordnung dieser Symptome schwierig, aber auch in wissenschaftlichen Untersuchungen, die mit Überlebenden der Shoah oder mit deren Kindern durchgeführt worden sind, ist immer wieder ein erhöhtes Vorkommen von psychosomatischen Erkrankungen festgestellt worden.³⁰ Vor allem körperliche Symptome, die wie jene von Marie und Hanna mit dem Magen-Darm-Trakt zusammenhängen, wurden in der wegweisenden Studie von Nederland³¹ als Bestandteil des

²⁶ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 78.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., S. 128.

²⁹ Ebd., S. 134f.

³⁰ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 32.

³¹ Nederland, William G.: Clinical observations on the »Survivors‘ syndrome«. Symposium on psychic traumatization through social catastrophe. In: *International Journal of Psychoanalysis*, Bd. 49, 1980, S. 313-315.

„Überlebenden-Syndroms“ identifiziert.³² Im Zusammenhang mit dem Überlebenssyndrom kann auch die Insektenphobie erwähnt werden, die Hanna entwickelt hat, und die durch die Assoziationen ihrer Tochter Anna in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Sterben der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus gebracht wird:³³

Auf der Fensterbank, sagte Hanna, während sie sich mit langsamen Bewegungen auskleidete, sind zwei Fliegenleichen. Die müssen wir unbedingt noch entfernen. [...] Anna schaute zum Fenster hinaus, brauchte sich nicht umzudrehen, die Mutter nicht anzuschauen, um den Ekel in ihrem Gesicht zu sehen. Blöde, sich so anzustellen. Anna stellte sich nie so an. Packte immer zu, wenn es sein mußte. Für Hanna. Oder sonstwem. Hanna konnte nicht, konnte einfach nicht. Anna anders, konnte alles, wenn es sein mußte. Auch Leichen anfassen? Nein, das nicht. Baumelnde Arme, Hände, die über den Boden schleifen. Kazett. Leichenberge. Verbuddelt, verscharrt, bißchen Erde drauf. [...] Am Morgen, als Hanna und Anna nebeneinander am Fenster standen und Annas Zeigefinger, ohne daß sie wußte, was er tat, über einen Riß in der Fensterbank fuhr, stieß Hanna einen unterdrückten Schrei aus. Iiiii. Hinter der Brille die erschrockenen runden Augen eines niedlichen kleinen Tieres. Iiiii, faß doch da nicht drauf. Anna drehte sich nach der Mutter um, die vom Fenster zurückgetreten war. Was ist denn? Aber das sind doch die Fliegenleichen.³⁴

Die Auswirkung der Verfolgung auf den psychischen Zustand der Überlebenden wird in Esther Dischereits *Joëmis Tisch* beschrieben. Die Wahrnehmungen der Mutter sind noch nach dem Krieg von ständiger Anspannung und ängstlicher Wachsamkeit geprägt. Die Angst ist ihr Alltagszustand, und Alltäglichkeiten können diese Angstgefühle bei ihr auslösen. Genau wie in *Die dreizehnte Fee* wird das Krankhafte der mütterlichen Ängstlichkeit durch die Gegenüberstellung mit der Figur der Tochter betont, die die Verfolgung als sehr kleines Kind erlebt hat und deshalb den Verfolgungswahn nicht in der Weise wie ihre Mutter ausgebildet hat:

Noch immer bedient sich Hannah des Messers und der Gabel, wir nicht. Es klingelt. Tee scheppert in der Tasse. Hannahs Augen betzen an die Tür. Mein Brot im Mund wird pappig. Am Guckloch flattern ihre Augen. Sie dreht den Sicherungsriegel zurück. Als sie sich wieder setzt und Günther kommt mit einem Fünf-Pfund-Pralinen-Kasten und einer Orchidee – da hat sie rote Flecken in breiten Streifen über Hals und Nacken.

Später wohnt Hannahs Tochter in einem fünften Stock alleine. Ohne Guckloch, ohne Sprechanlage. Wenn es bei Hannahs Tochter klingelt ... ohne Voranmeldung ..., erkaltet der Tee fünf Stockwerke lang und schwappt in der Untertasse. Vom obersten Geländer aus gesehen, windet sich eine Hand oder Hände die Treppe berauf, manchmal noch nicht einmal das. Dann steigt es entlang der Wand die Stufen höher. Keine Flecken röten ihren Hals. Sie ist dunkelhäutiger als ihre Mutter.³⁵

³² Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E.: Einleitung. A.a.O., S. 32.

³³ Maria V. Bergmann nennt Affektlähmungen, depressive Reaktionen, sexuelle Dysfunktion, psychosomatische Symptome sowie phobische Zustände als Auswirkungen des Verfolgungstraumas auf die psychische Struktur der Überlebenden. Bergmann, Maria V.: Überlegungen zur Über-Ich-Pathologie. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 328.

³⁴ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 128-130.

³⁵ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 22.

Die Verfolgungsangst bestimmt in *Die dreizehnte Fee* und *Joëmis Tisch* das Lebensgefühl der weiblichen Überlebendenfiguren nach 1945. Wie aus den zitierten Textstellen deutlich wird, ist die Verfolgungsangst dieser Frauenfiguren verhältnismäßig unspezifisch ausgeprägt. Beinahe jede Konfrontation mit der deutschen Nachkriegsgesellschaft kann die Angstgefühle auslösen und ihnen neue Nahrung geben. Es ist anzunehmen, daß diese durchgängige Sensibilisierung mit der konkreten Überlebenssituation der Frauen innerhalb der deutschen Gesellschaft zusammenhängt. Gerade weil bei ihnen die Schreckensvision der Verhaftung und Deportation nicht eingetreten ist, nimmt sie in ihren Phantasien vielfältige Gestalt an und durchdringt alle Bereiche ihres Alltages.

Im Gegensatz dazu sind die Schreckensvisionen der Verfolgung für die Überlebenden der Konzentrationslager physische und psychische Realität geworden.³⁶ Die grausame Wirklichkeit des Lagers hat alle anderen Erfahrungen überlagert. Sie hat Erinnerungen geschaffen, die in den schlimmsten Angstbildern oder Angstphantasien nicht hätten vorweggenommen werden können. Deshalb ist ihre Angst sehr konkret ausgeprägt. Es ist die Angst vor der Vergangenheit, die sie quält. Martin S. Bergmann und Milton E. Jucovy verweisen auf Nederlands Beobachtungen, daß die Überlebenden von Konzentrationslagern sich „vor ihren Alpträumen [fürchteten], in denen die schreckenerregenden Erlebnisse der Vergangenheit wiederaufleb[t]en.“³⁷

Ulla Berkéwicz hat diese wiederkehrenden nächtlichen Angstzustände bei der Beschreibung der Großmutterfigur in *Zimzum* sehr eindringlich dargestellt:

*Nach den Gebeten gab es Küchenlieder, Schüttelreime, Knittelverse, denn die Großmutter hatte Angst, Schlafangst, Traumangst, Angstangst. Manchmal schrie sie in der Nacht, dann kamen Vater und Mutter und holten mich zu sich ins Licht. Die Großmutter hat geträumt, sagten sie, von Theresienstadt, sagten sie, und ich verstand nicht, warum sie davon schreien mußte. Manchmal aber schries auch aus dem Elternzimmer, das war der Vater, der war auch wo gewesen. Und manchmal schrien beide auf einmal.*³⁸

³⁶ Dan Diner zitiert in seinem Aufsatz „Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz“ den niederländischen Historiker Louis de Jong, der darauf hinweist, daß ein rationales Begreifen dessen, was in den Konzentrationslagern geschah, während der Inhaftierungszeit kaum möglich war: „Es mag paradox klingen, aber es ist eine historische und auch psychologisch wohl erklärbare Tatsache: Die Nazi-Vernichtungslager wurden für die meisten erst dann zur psychischen Realität ... als sie und eben weil sie aufgehört hatten zu existieren.“ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 245.

³⁷ Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E.: Einleitung. A.a.O., S. 32.

³⁸ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 42.

2.2 Interaktionen zwischen den Überlebenden und ihren Nachkommen

Keine der verschiedenen Verhaltensweisen, die den Überlebendenfiguren in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur als Reaktion auf ihre Verfolgungserfahrungen zugeschrieben werden, wird von den Figuren der jüngeren Generationen hinterfragt. Solange es um die unmittelbaren Auswirkungen der nationalsozialistischen Verfolgung geht,³⁹ konfrontieren die Jüngeren die Älteren nicht mit deren Verhalten in der Nachkriegszeit, sie fragen nicht nach deren Erlebnissen in der Verfolgungszeit und fordern keine Erklärungen für zurückliegende Handlungsweisen. Diese Zurückhaltung, welche die Figuren der jüngeren Generation in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur den Überlebenden gegenüber zeigen, wurde von Psychologen als typisches Verhaltensmuster in Überlebendenfamilien charakterisiert. Es ist als „Pakt des Schweigens“ beschrieben worden. Während das Schweigen der Überlebenden oben als Mechanismus der Verdrängung bestimmt wurde, läßt sich das Schweigen der Nachgeborenen als Respekterweis dem Leidensschicksal der Älteren gegenüber verstehen. Dabei prägt das Schweigen sowohl die Figuren der Nachgeborenen in den literarischen Texten, als auch – auf einer übergeordneten Ebene – den Schreibakt der jungen nachgeborenen Schriftsteller und Schriftstellerinnen. Nolden schreibt dazu:

*Diese zwischen den Generationen geschlossene, unausgesprochene Vereinbarung scheint auch noch den Akt der literarischen Erinnerungsarbeit zu prägen, der das Schweigen der Eltern nicht durch die Imagination der Nachgeborenen subsumiert [...].*⁴⁰

Wenn der Pakt des Schweigens die familiäre Kommunikation zwischen den Überlebenden und ihren Nachkommen sozusagen als gängige Praxis bestimmt, wird er in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur nur beiläufig erwähnt. So werden in Seligmanns Roman *Schalom meine Liebe*, der auf dem Drehbuch des Autors zu einem zweiteiligen ARD-Fernsehfilm basiert, in einer Rückblende des Erzählers die Stationen auf dem Überlebensweg der Großmutter Hanna beschrieben. Diese Schilderung berührt lediglich die

³⁹ Das Verhalten der überlebenden Generation innerhalb der deutschen Nachkriegsstaaten kann durchaus kritisch von Figuren der jüngeren Generation hinterfragt werden. Vgl.: Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses, S. 29f.

⁴⁰ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O. S. 116.

Eckdaten ihres Weges und stellt keinen Versuch dar, einen realistischen Eindruck ihrer Leiden zu vermitteln. In der Romanhandlung wird keine Situation erwähnt, in der die jüngeren Figuren – z.B. der Enkel Ron, Rons israelische Freundin Yael oder der Urenkel Benni – Hanna zu ihrer Überlebensgeschichte befragen. Zwar stellt die Israelin Yael die Entscheidung Hannas in Frage, sich trotz ihrer eigenen Verfolgung für ein Leben in Deutschland entschieden zu haben, aber die Umstände ihres Überlebens werden weder von der Älteren noch von der Jüngeren angesprochen.

In Barbara Honigmanns Erzählung *Soharas Reise* ist es kein Nachkomme der Überlebenden, sondern die algerische Jüdin Sohara, die das Schweigen ihrer deutschen Nachbarin, einer Überlebenden, respektiert:

Frau Kahn nennt die Deutschen immer Kannibalen. Lange kannte ich Frau Kahns Geschichte nicht. Manchmal, wenn ich ihr die Post aus dem Briefkasten holte, habe ich ihr allerdings zusammen mit anderen Kuverts und Werbeprospekten die Zeitschrift «Le Déporté» auf den Tisch gelegt, und im Sommer, wenn sie eine kurzärmelige Bluse trug, war die tätowierte Nummer auf ihrem Unterarm zu sehen, und da konnte ich mir schon denken, was passiert war. Aber ich habe keine Fragen gestellt, und sie hat nichts erzählt.⁴¹

In Behrens Erzählung „Alles normal“ rührt die Figur der Tochter nicht an die Überlebensgeschichte der Mutter, auch wenn sie die Spuren des Verfolgungstraumas im mütterlichen Verhalten deutlich erkennt. „Kopf gesenkt bis zum Schluß, immer tiefer, ob aus Scham über die Nase oder aus Scham, überlebt zu haben, blieb ihr Geheimnis“, ⁴² resümiert die Tochter. Sie distanziert sich vom Verhalten der Mutter, ohne diese mit ihrer Kritik konfrontieren.

In diesen Textstellen wird deutlich, daß der Respekt vor dem Leiden der Älteren die Nachgeborenen der Möglichkeit beraubt, sich kritisch mit deren Verhalten auseinanderzusetzen. Die Überlebenden der Shoah sind für ihre Nachkommen in gewisser Weise unantastbar, sie sind in ihrem Verhalten sowohl während als auch nach der Verfolgung nicht mehr hinterfragbar. Die in diesen Textstellen zum Ausdruck kommende Schwierigkeit, mit den überlebenden Opfern der nationalsozialistischen Verfolgung zu kommunizieren, wurde von Hannah Arendt angesichts der Nürnberger Prozesse in einem Brief an Karl Jaspers folgendermaßen formuliert:

Ebenso unmenschlich wie diese Schuld [die Schuld der Nationalsozialisten, I.K.] ist die Unschuld der Opfer. So unschuldig wie alle miteinander vor dem Gasofen waren, so unschuldig sind Menschen

⁴¹ Honigmann, Barbara: *Soharas Reise*. Berlin 1996, S. 22.

⁴² Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 9.

*überhaupt nicht... . Mit einer Schuld, die jenseits des Verbrechens steht, und einer Unschuld, die jenseits der Güte oder der Tugend liegt, kann man menschlich-politisch überhaupt nichts anfangen.*⁴³

Fremden oder etwas entfernteren Verwandten gegenüber kann der Pakt des Schweigens eher gelockert werden. Naomi Bubis schreibt, daß „die relative Unbefangenheit, mit der die Nachkommen mit ihren Großeltern, aber auch Tanten und Onkeln über die Vergangenheit der Eltern sprechen können, [...] im Gegensatz zu den wechselseitigen Berührungsängsten zwischen Überlebenden und deren Kindern [steht].“⁴⁴ In zwei Erzählungen Maxim Billers wird eine solche Konstellation geschildert. In „Meine Tage mit Frenkel“ schildert der osteuropäische Jude Yakov Frenkel dem nachgeborenen israelischen Juden Hermann Bar-Uryan die beiden zentralen, traumatischen Episoden seiner Verfolgungszeit – die Vergewaltigung und anschließende Ermordung seiner Frau Rosa und die Ermordung eines Freundes in Auschwitz.⁴⁵ In „Harlem Holocaust“ erfährt der amerikanisch-jüdische Protagonist Gary Warszawski durch den Cousin seiner Mutter Einzelheiten über die nationalsozialistische Judenvernichtung in Europa.⁴⁶

Der „Pakt des Schweigens“ zwischen den Überlebenden und ihren Kindern stellt eine extreme Belastung für die Nachgeborenen dar. Die Kinder von Überlebenden spüren von frühester Kindheit an, daß es Bereiche im Leben ihrer überlebenden Eltern gibt, welche für sie nicht zugänglich sind. Gerade wenn die Eltern über ihre Verfolgungserlebnisse schweigen, bilden einige Kinder auf der Grundlage des bloßen Tatbestandes, daß sie überlebt haben, in ihrer Phantasie einen Mythos aus, der für sie selbst unerreichbar ist.⁴⁷ In dem Aufsatzband *Kinder der Opfer – Kinder der Täter* werden verschiedene Fälle geschildert, in denen die im Schweigen manifeste Kluft zu den Eltern das unbewußte Verlangen bei den Kindern auslöst, die Verfolgung ihrer Eltern selbst zu durchleben, um so den Eltern so näher zu kommen.⁴⁸ Die

⁴³ Aus einem Brief von Hannah Arendt an Karl Jaspers aus dem Jahr 1946. Zit. nach Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 245.

⁴⁴ Bubis, Naomi: *Die jüdischen Generationen nach dem Holocaust*. A.a.O., S. 199.

⁴⁵ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. München 1993, S. 41.

⁴⁶ Ebd., S. 100f.

⁴⁷ Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E.: *Einleitung*. A.a.O., S. 50.

⁴⁸ Eine eindrucksvolle Fallstudie stellt Judith S. Kestenbergs vor. Die älteste Tochter eines Überlebenden versteht sich innerhalb einer zweiten Realität als wiedergeborene Mutter ihres Vaters, welche in der Shoah ermordet worden ist. Sie sieht es als ihre Aufgabe an, das Überleben der Großmutter – also ihr eigenes Überleben sicherzustellen. Ihre Verhaltensweisen sind deshalb an Überlebensstrategien ausgerichtet. In umfangreichem, z.T. lebensgefährlichem Maß versagt sie sich die Befriedigung ihrer körperlichen Bedürfnisse und Triebe. Kontakten mit Mitschülern, insbesondere mit nichtjüdischen, verweigert sie sich aus

Beobachtungen an dreißig hospitalisierten Kindern von Überlebenden hat gezeigt, daß diese selbst innerhalb des Klinikumfeldes noch den Zustand des Verfolgtseins simulierten.⁴⁹ „Es scheint“, schreibt Marion Oliner dazu, „als müßten diese Patienten die zeitliche Kluft zwischen sich selbst und ihren Eltern schließen und deren Schicksal, häufig anlässlich von Jahrestagen, selber durchstehen, um sich nicht ausgeschlossen fühlen zu müssen und ihr eigenes Leben weiterführen zu können.“⁵⁰ In extremen Fällen können die konkreten Traumatisierungen der Eltern durch das Schweigen hindurch an die Kinder weitergegeben werden. Die Psychoanalytikerin Yolanda Gampel berichtet von dem ungewöhnlichen Fall einer jungen Patientin, die keine Kenntnis von der Verfolgung ihres Vaters hatte und in sogenannten „Absenzen“ trotzdem Bilder aus dem Konzentrationslager visualisierte, in dem ihr Vater inhaftiert war.⁵¹

Meistens sind es allerdings Lebens- und Verhaltensmuster der Eltern, welche die Entwicklung ihrer Kinder beeinflussen. Insofern diese als Reaktionen auf die Verfolgung ausgebildet wurden, verschmelzen sie mit dem Schweigen zum Gesamthabitus der Überlebenden. In psychoanalytischen Behandlungen wurde festgestellt, daß Überlebende häufig mental so stark von der Vergangenheit vereinnahmt sind, daß sie ihre Funktionen in der Persönlichkeitsentwicklung der Kinder nicht ausfüllen können.⁵² Es gibt Fälle, in denen überlebende Eltern ihre nachgeborenen Kinder vernachlässigen, weil sie nach ihren traumatischen Erlebnissen keinen Bezug mehr zu den normalen kindlichen Bedürfnissen herstellen können. Manchmal zeichnen sich die Eltern auch durch ein

Angst vor emotionaler Verletzung und Verrat. „Indem sie sich leblos oder tot stellte, konnte niemand sie verletzen oder töten“, heißt es in dem Aufsatz. Kestenberg, Judith S.: Die Analyse des Kindes eines Überlebenden. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 173-206.

⁴⁹ Axelrod, Sylvia und Schnipper, O.L., Rau, J.H.: Hospitalized offspring of Holocaust survivors. Problems and dynamics. In: *Bulletin of the Menninger Clinic*, Bd. 44 (I), 1980, S. 1-14. Zit. nach: Oliner, Marion M.: Hysterische Persönlichkeitsmerkmale bei Kindern Überlebender. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 294.

⁵⁰ Oliner, Marion M.: Hysterische Persönlichkeitsmerkmale bei Kindern Überlebender. A.a.O., S. 294.

⁵¹ Gampel, Yolanda: Eine Tochter des Schweigens. A.a.O., S. 148.

⁵² James Herzog analysiert in dem Fall eines jungen Mannes „Vaterhunger“ und „Vaterschmerz“ als Ursachen für bestimmte Verhaltenweisen des Sohnes. Der Vater, dessen ursprüngliche Familie von den Nationalsozialisten umgebracht worden war und der selber in einem Arbeitslager überlebt hatte, war emotional nicht verfügbar für seinen nach 1945 geborenen Sohn. Bestimmte Entwicklungsstufen, in denen die Vaterfigur als libidinöses Objekt oder als Objekt der Aggression von besonderer Bedeutung für den Sohn ist, wurden durch die fehlende Verfügbarkeit des Vaters gestört. Vgl.: Herzog, James: Welt jenseits von Metaphern. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): *Kinder der Opfer – Kinder der Täter*. A.a.O., S. 142.

Verhalten aus, das als Kompensationsversuch für ihre unbewußt wahrgenommenen Defizite im affektiven Bereich gewertet werden kann. Ein solches Verhalten charakterisiert die Figur der Mutter in Seligmanns Roman *Die jiddische Mamma*. Die Mutter des Protagonisten Samuel wird dort durch übertriebene Fürsorglichkeit und einen sexualisierten, körperbetonten Umgang mit ihrem Sohn charakterisiert. Dieses Verhalten kann bei Überlebendenmüttern aus der Unfähigkeit heraus entstehen, ihre Ängste zu bewältigen, stellt Oliner unter Bezugnahme auf Khan fest. Die unbewältigten Ängste verursachen das mütterliche Unvermögen, die psychischen Bedürfnisse des Kindes zu befriedigen. Dieses Defizit sucht die Mutter möglicherweise durch eine gesteigerte körperliche Zuwendung zu ihrem Kind zu kompensieren, wie es im Verhalten der Mutterfigur Bella in *Die jiddische Mamma* der Fall ist, wobei dort wahrscheinlich Konnotationen des Inzests überwiegen.⁵³ Oliner weist in ihrem Aufsatz außerdem auf einen anderen Mechanismus in Überlebendenfamilien hin, der in einem Text von Ulla Berkéwicz geschildert wird. Oliner zitiert ein unveröffentlichtes Manuskript von Bruggemann, in dem unmittelbar nach Kriegsende gezeugte Kinder als „Wiedergutmachungskinder“ charakterisiert werden. Die starken Projektionen, die an das Kind gebunden wurden, führten Bruggemann zufolge manchmal dazu, daß die Überlebendeneltern „die Ängste und Kümernisse des Kindes trivialisierten und ihm befahlen, sich darüber zu freuen, daß der Krieg vorbei sei.“⁵⁴ Eine ähnliche, wenn auch abgeschwächte Trivialisierung der kindlichen Ängste wird in Berkéwicz' Erzählung *Zimzum* beschrieben. Zumindest in der Wahrnehmung der Ich-Erzählerin ignorieren die Eltern ihre existentiellen kindlichen Angstgefühle, weil sie zu stark in ihre eigenen Verfolgungsängste verstrickt sind:

*Dann stand ich auf, lief ins Licht, platschte mit meinen Nacktfüßen hinein in die Besuchergeschichten über Buchenwald und Bergen-Belsen, wurde gestreichelt und zurückgetragen: „Sie hat Angst, sie hört zuviel!“
Und wieder in der Dunkelheit, heulend vor Wut: hatte ich kein Recht auf eigene Angst, Grundrecht und Grund!⁵⁵*

⁵³ Oliner, Marion M.: Hysterische Persönlichkeitsmerkmale bei Kindern Überlebender. A.a.O., S. 305. Vgl.: Figurationen ironischer Gesellschaftskritik, S. 214-218.

⁵⁴ Bruggemann, unveröff. Manuskript 1977. Zit. nach Oliner, Marion M.: Hysterische Persönlichkeitsmerkmale bei Kindern Überlebender. A.a.O., S. 302; vgl.: Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 47.

⁵⁵ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 43.

Der Mangel an emotionaler Verfügbarkeit der Eltern kann unterdurchschnittliche Selbstwertgefühle bei ihren Kindern zur Folge haben. Judith Kestenbergs berichtet von der Tochter eines Überlebenden, die aufgrund des elterlichen Verhaltens starke Minderwertigkeitsgefühle ausgebildet hat. „Die Wertlosigkeit ihrer eigenen Existenz wurde ihr durch unzählige nonverbale Botschaften vermittelt“, schreibt Kestenberg. „Wenn sie krank war, brachten ihre Eltern sie nicht zum Arzt; wenn sie hinfiel und sich verletzte, galt der erste Gedanke ihres Vaters den Kleidern, die sie womöglich zerrissen hatte.“⁵⁶ Umgekehrt gibt es Überlebende, deren Lebensgefühl von dem Aspekt der Zufälligkeit ihres Überlebens dominiert wird. Das Bewußtsein der Überlebenden, daß sie ihr eigenes Leben weder Kampf noch Stärke, Intelligenz, Frömmigkeit oder einer anderen Qualität, sondern lediglich einer Laune des Schicksals verdanken, läßt sie ihr Weiterleben als überaus fragiles, unbeständiges und vor allen Dingen unbeeinflußbares Unterfangen betrachten. Das daraus resultierende, verzagte und ängstliche Lebensgefühl überträgt sich auf ihre Kinder, wie Aaron Hass beschreibt:

Since most survivors speak of luck when explaining their good fortune at having outlived the Nazi menace, it was not surprising to find that their children viewed life as precarious, unreliable.⁵⁷

In Barbara Honigmanns Erzählung „Roman von einem Kinde“ prägen beide der genannten Aspekte – fehlendes Selbstvertrauen und allgemeine Lebensangst – das Lebensgefühl der jüdischen Ich-Erzählerin.⁵⁸ Die Erzählung besteht aus einem Brief, den die jüdische Protagonistin an ihren früheren Partner Joseph schreibt. Immer wieder bittet sie darin Joseph um Ratschläge und Direktiven für ihr Leben. In Sätzen wie „Ich denke so oft an Dich, und ich möchte Dich oft bitten, daß Du mir sagst, wie ich alles machen soll“⁵⁹ kommen die massiven Selbstzweifel der Ich-Erzählerin zum Ausdruck. Ihre Bereitschaft anzunehmen, daß außer ihr niemand sonst an Gefühlen wie Mutlosigkeit oder Verzagtheit leidet, zeigt ein niedriges Selbstwertgefühl. Ihre Selbsteinschätzung wird reflektiert in Sätzen wie „[...] dann scheint es mir nicht

⁵⁶ Kestenberg, Judith S.: Die Analyse eines Kindes eines Überlebenden. A.a.O., S. 176.

⁵⁷ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 40.

⁵⁸ Durch eine Identifizierung der Ich-Erzählerin mit den Inhaftierten in Auschwitz und ihre beginnende Hinwendung zur jüdischen Gemeinde, kann sie als Kind von Überlebenden eingeordnet werden. Die fehlende Thematisierung der Überlebensgeschichte ihrer Eltern, bzw. ihrer Mutter – der Vater der Ich-Erzählerin wird in Honigmanns Text nicht erwähnt – zeigt, daß über die Zeit der nationalsozialistischen Verfolgung in ihrem Elternhaus geschwiegen wurde.

mehr, als ob keiner was weiß, sondern nur, als ob ich allein nichts weiß“, ⁶⁰ oder „denn meistens denke ich doch, daß ich es nicht schaffe, und daß ich nichts schaffe.“⁶¹ Die Lebensangst der Ich-Erzählerin wird in „Roman von einem Kinde“ pathologisch konnotiert. Ihre Antriebslosigkeit und Ängstlichkeit empfindet die Ich-Erzählerin öfters als physisches Gebrechen. Sie liegt dann handlungsunfähig in ihrem Bett und zweifelt, ob sie jemals wieder aufstehen wird:

*Siehst Du mich, ich liege krank im Bett, und ich liege schon so lange im Bett, daß es mir manchmal scheint, als ob ich gar nicht mehr aufstehen kann und nie mehr gesund werde. Natürlich, eine richtige Krankheit habe ich gar nicht, und es ist ja lächerlich, daß einem ein Arzt helfen möchte.*⁶²

Wie an anderer Stelle zu zeigen sein wird,⁶³ ermöglicht die bewußte Hinwendung zur jüdischen Tradition der weiblichen Protagonistin in Honigmanns Erzählband *Roman von einem Kinde* schließlich den Aufbau eines größeren Selbstvertrauens und eines ausgeglicheneren, zufriedeneren Lebensgefühls. Die Ich-Erzählerin kann durch einen affirmativen Umgang mit ihrer jüdischen Identität die Defizite kompensieren, die sie aufgrund der schweigsamen Zurückgezogenheit ihrer Überlebendeneltern ausgebildet hat. Eine vergleichbare Dynamik läßt sich in Berkéwicz' Erzählung *Zimzum* erkennen. Anlässlich einer gemeinsamen Urlaubsreise beschreibt die jüdische Ich-Erzählerin ihren Freundeskreis – sich selber eingeschlossen – als Gruppe vereinsamter Individuen, die aufgrund unterschiedlichster emotionaler Verletzungen zu zwischenmenschlich gestörten, seelisch verkümmerten Geschöpfen mutiert sind und ihre existentielle Verzweiflung durch Alkohol und Drogen zu betäuben suchen. Obwohl die Ich-Erzählerin hier eine allgemeine Gesellschaftsstudie entwirft, in der sie ihren selbstverständlichen Platz in dem Freundeskreis einnimmt, verleiht ihre jüdische Herkunft ihren Empfindungen eine zusätzliche Dimension, die sie von den nichtjüdischen Freunden unterscheidet. Seit ihrer Kindheit kennt sie extreme Angstanfälle, die durch den jeweiligen Erzählkontext sowohl mit dem Überlebendenschicksal ihres Vaters und ihrer Großmutter als auch mit dem jahrtausendealten Leidenschicksal des jüdischen Volkes in Verbindung gebracht werden – diese

⁵⁹ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. Darmstadt 1986, S. 9.

⁶⁰ Ebd., S. 10.

⁶¹ Ebd., S. 29.

⁶² Ebd., S. 9f.

⁶³ Vgl.: Emanzipation qua Tradition, S. 309-335.

Konnotation wird in der folgenden Textstelle durch die Erwähnung der hebräischen Laute etabliert. Da der Vater der Ich-Erzählerin auf einer protestantischen Erziehung seiner Tochter bestanden hat und mit ihr nie über die Zeit seiner Verfolgung geredet hat, können die existentiellen Angstzustände der Ich-Erzählerin als Ergebnis einer unbewußten Weitervermittlung der Ängste gedeutet werden, die in dem Elternhaus durch das Schweigen des Überlebenden hindurch spürbar waren:

Ich wickle mich zurück in meine Decken, ich ziehe in mich selbst zurück, ins Kind mit seiner Nachtangst, dem Kindergrauen [...]. Ich höre mein Schluchzen, es steckt mich an. Ich schluchze, wie ich geschluchzt habe, und meine, in den Atempausen, die mir das alte und das neue Schluchzen lassen, in meinen Schluchzpausen, zu hören, wie ich schluchzen werde. Ich werde schluchzen werden. Und aufhören werde ich in jener Millimeterpause zwischen Ein- und Ausschluchzen, am wehesten Punkt, das klagende Ch der Urväter im Rachen, die Lungen voller Schluchzwasser, Todesursache: Schluchzauf.⁶⁴

Eines der zentralen Angstgefühle, welches die Überlebenden der Shoah quält, ist die Angst vor erneuter Verfolgung.⁶⁵ Sie kann in unterschiedlichen Symptomen ihren Ausdruck finden, zu denen auch die zwanghafte Fixierung auf groteske Todesszenarien gehört. Die Weitervermittlung der elterlichen Verfolgungsangst führt bei einem Großteil der Nachkommen zu einer starken Sensibilisierung im Umgang mit den Deutschen – auch in den literarischen Texten ist das die durchgängigste Eigenschaft der jungen jüdischen Figuren.⁶⁶ Daneben gibt es Beispiele, in denen die Weitervermittlung der Verfolgungsangst an die nachgeborene Generation pathologisch zu sein scheint. In dem folgenden Textausschnitt aus Esther Dischereits *Joëmis Tisch* wird dies beim Grenzübertritt der jüdischen Ich-Erzählerin deutlich. Sowohl die Kontrollsituation der Grenzanlage als auch die verschiedenen Bestandteile dieser Situation (bewaffnete Männer in Uniform, Wachhunde, Zäune etc.) rufen Assoziationen der Verfolgung bei ihr hervor und verursachen Gefühle des Ausgeliefertseins:

Ich atme auf an der Grenze. Geschafft, durchgekommen. Mit Herzklopfen hatte ich den Paß gehalten, meine Hände zur Ruhe gezwungen. Noch warten meine Ohren auf ein Halt, spüren die Hunde in meinem Rücken, sehen den Schlagbaum, schon freigegeben, stocken. Selbstverständlich sind meine Papiere gültig, und führe ich keine Schmuggelware mit mir. Aber wenn sie verlangten, ich solle mich ausziehen – warum sollen sie das verlangen – wenn sie verlangten, ich solle mich ausziehen, und ich züge mich aus. Und man sähe den Stern, durch die Kleider hindurch – sieht man ihn nicht – durch die Kleider hindurch auf meine Haut gebrannt – ist nicht gebrannt, bin niemals dort gewesen – auf meine Haut gebrannt, und die Hunde kämen heran.

⁶⁴ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S.40, 44.

⁶⁵ Kestenber, Judith S. und Kestenber, Milton: Die Erfahrung überlebender Eltern. A.a.O., S. 8.

⁶⁶ Vgl.: Die Deutschen als Tätervolk, S. 110-124.

Ganz blöde grüße ich die undutsche Uniform wie den Vorboten der Freiheit. Vorsorglich lerne ich viele Sprachen und andere Dinge. Immer geht mir das so beim Grenzübertritt, und führe ich bloß über den Rhein ins Elsaß.⁶⁷

Aaron Hass hat bestimmte Bestandteile dieser Szenerie – die Hunde, die uniformierten Männer, etc. – als Schlüsselreize identifiziert, die bei Überlebenden häufig ein unkontrolliertes Ausbrechen ihrer Verfolgungsangst bewirken:

Survivors, more than their offspring, are prone to unrealistic and excessive reactions to seemingly innocuous stimuli. Authority figures in uniform and dogs are the most common symbols likely to arouse anxiety from a previous time.⁶⁸

Die jüdische Ich-Erzählerin in Dischereits Text ist jedoch selber keine Überlebende. Trotzdem zeigt sie die gleichen Verhaltensmuster wie Überlebende. Obwohl sie sich der Unbegründetheit ihrer Panikreaktion bewußt ist, wie die Einschübe in ihren Gedankengängen zeigen, kann sie ihr Verhalten nicht korrigieren. Dieser Umstand deutet auf die Internalisierung der pathologischen Verfolgungsangst, die sie von ihrer Mutter kennt, hin.

Bei Maxim Biller findet man das bei Dischereit sehr sensibel und eindringlich geschilderte Phänomen der tradierten Verfolgungsangst als Groteske gestaltet. Herr Alfred Held oder auch „Al“, wie er sich selber nennt, der Protagonist der Erzählung „Halt durch, Al“, lehnt es grundsätzlich ab, sich mit der Geschichte seiner jüdischen Vorfahren und speziell mit der Shoah zu beschäftigen. Er fühlt sich durch Dokumentationen und Berichte über die Shoah unangenehm berührt, weil sie seine „moderne Deutsch-Jüdischkeit“ stören und ihm „den Spaß am Geld seiner Eltern verderben“.⁶⁹ Trotzdem hat er sich durch die Präsenz der Shoah in den Medien einen „angenehmen Verfolgungswahn angezuchtet“⁷⁰, heißt es im Text. Dieser Verfolgungswahn eskaliert, als Al eines Tages eine Zeitungsnotiz über die Würdigung jüdischer Leistungen durch den Bundestagspräsidenten Philipp Jenninger⁷¹ in der Zeitung liest. Er hält nun alles für „Teil eines großen antisemitischen Konzepts: Zuerst machen sie Psychoterror mit liberaler Vergangenheitsbewältigung, und wenn wir dann noch nicht die Nase vollhaben, schneiden sie uns auf die gute alte Chmielnicki-

⁶⁷ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 35.

⁶⁸ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 31.

⁶⁹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 71.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Philipp Jenninger, der damalige Präsident des Bundestages, mußte nach seiner außerordentlich mißverständlichen Rede zum 50. Jahrestag des November-Pogrom von 1938

Art die Gurgeln durch.“⁷² Al verschanzt sich daraufhin mit ausreichenden Lebensmittelvorräten in seiner Wohnung. Dorthin bestellt er auch seinen besten Freund, den Juden Jimmy Weinreb, und fesselt ihn an einen Stuhl, um ihn vor dem bevorstehenden Pogrom zu schützen.

Sowohl Als Wahrnehmung der Umwelt als auch seine Reaktionen auf diese Umwelt sind paranoid. Trotz der satirischen Darstellungsweise wird noch die Obsessivität seiner Verfolgungsphantasien deutlich, welche der Nachgeborene Al nur durch eine unbewußte Vermittlung der elterlichen Verfolgungstraumata ausgebildet haben kann. Die Erzählung verbindet die groteske Darstellung gravierender psychischer Störungen in der Nachgeborenengeneration mit der satirischen Darstellung vom stereotypen jüdischen Mißtrauen, welches vor allem in Als Umgang mit dem gleichfalls jüdischen Charakter Jimmy deutlich wird. Nachdem Al drei Wochen lang keine Nahrung und Flüssigkeit an Jimmy verabreicht hat, entsteht bei ihm der Verdacht, daß dieser bewußtlos in seinen Fesseln hänge. Da er jedoch einen Ausbruchversuch von Jimmy fürchtet und seinen Freund ja vor solch einem gefährlichen Verhalten schützen will, geht er nicht weiter auf dessen Zustand ein. Er beruhigt sich selber mit den Worten:

Alter Indianertrick, sich bewußtlos zu stellen, Al. Sei auf der Hut. Wenn dich schon sechzig Millionen Jeckes nicht hereinlegen können, dann wirst du dich doch nicht von so einem kleinen Juden übers Ohr hauen lassen! Al – halt durch! ⁷³

Das Schweigen der Überlebenden ist häufig eine Folge der Unfähigkeit, die erlebten Grauen der Verfolgungszeit bewußt zu konfrontieren. Es muß dann, wie oben bereits beschrieben wurde, entweder als Mechanismus der Verdrängung verstanden werden oder als Ausdruck des Zweifels, daß die Erfahrungen der Verfolgungszeit Außenstehenden adäquat vermittelbar sind. Das Schweigen der Überlebenden kann aber auch Ausdruck eines bewußt gefaßten Vorsatzes sein, das künftige Leben nicht von den Leiden der Vergangenheit überlagern zu lassen. Der Wunsch nach einem von den Grauen der Vergangenheit unberührten Neuanfang ging bei vielen Überlebenden mit der Gründung einer Familie einher. Die Zeugung von Nachkommen – sowieso ein zentrales Gebot der jüdischen Religion – bedeutete für die Überlebenden

zurücktreten. Remmler, Karen: *The 'Third Generation' of Jewish-German Writers*. A.a.O., S. 799.

⁷² Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 73.

⁷³ Ebd., S. 75.

einen Triumph über Hitlers „Endlösung der Judenfrage“.⁷⁴ So ist es nicht verwunderlich, daß in den Displaced Person Camps der Alliierten, in denen eine große Zahl jüdischer Überlebender unmittelbar nach Kriegsende untergebracht wurde, eine überdurchschnittlich hohe Geburtenrate zu verzeichnen war.⁷⁵

Die Bedeutung, die ihre Kinder für das Weiterleben der Überlebenden haben, hat teilweise zu einer hohen Erwartungshaltung gegenüber den Kindern geführt. „[...] Viele Überlebende erwarteten von ihren Kindern an Perfektion grenzende Verhaltensweisen und Fertigkeiten“, schreiben Judith und Milton Kestenberg.⁷⁶ Die Kinder sollen das nachholen, bzw. wiedergutmachen, was den Eltern versagt war. Sie sollen die Möglichkeiten nutzen, die die Eltern nie hatten, und durch ihren Erfolg und ihr Lebensglück das an den Eltern verübte Unrecht ausgleichen.⁷⁷

In den Texten der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen gibt es viele Figuren, die diese Problematik illustrieren. Bei den Gedanken der Ich-Erzählerin in Esther Dischereits *Joëmis Tisch* wird besonders deutlich, wie stark die Kinder den Erwartungsdruck ihrer Eltern spüren:

*Ihr nicht gelebtes Leben soll in mir leben. Eine berühmte, intellektuelle Frau, die sich mit Größen aus Politik und Wirtschaft unterhalten würde. Selbstverständlich gibt es für solch ein Leben keine Berufsfindung, schon gar keinen Ausbildungsgang. Das ist die Bildung der Varnhagen und Henriette Hertz.*⁷⁸

Sehr typisch erscheint auch die Erwartung der Elternfiguren, daß ihre Kinder sich jüdische Partner suchen, eine Familie gründen und Kinder zeugen. Diese in vielen Fällen ganz explizit an die Kinder herangetragene Forderung schränkt deren Freiheit in der Gestaltung ihres Privatlebens erheblich ein. Aaron Hass schreibt dazu:

A reason often mentioned by respondents for not marrying out of the faith was a desire to avoid inflicting pain upon their parents. Indeed, most survivors view a child's intermarriage as a tragedy, a

⁷⁴ Vgl.: Kestenberg, Judith S. und Kestenberg, Milton: Die Erfahrung überlebender Eltern. A.a.O., S. 64.

⁷⁵ Während der Nachkriegsjahre „sorgten die jüdischen DP's damit für Aufsehen, daß sie die höchste Geburtenrate aller jüdischen Gemeinden der Welt aufwiesen.“ Königseder, Angelika und Wetzel, Juliane: *Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DP's (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland*. Frankfurt a. M. 1994, S. 8. Zit. nach Urban, Susanne: Die Freiheit kam erst später. Jüdische Überlebende als Displaced Persons. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): *Täter – Opfer – Folgen*. A.a.O., S. 175.

⁷⁶ Kestenberg, Judith S. und Kestenberg, Milton: Die Erfahrung überlebender Eltern. A.a.O., S. 72.

⁷⁷ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 41, 43.

⁷⁸ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 42.

*surrogate of Hitler's work, a betrayal of their own murdered parents' legacy to perpetuate the Jewish people.*⁷⁹

Aufgrund von Schuldgefühlen, die die Kinder hinsichtlich des schweren Schicksals ihrer Eltern ausgebildet haben, ist es den meisten ein Bedürfnis, den Wünschen ihrer Eltern zu entsprechen. Außerdem führt die Präsenz der Shoah im Leben der Kinder von Überlebenden häufig zur Ausbildung eines persönlichen Verantwortungsgefühls für den Erhalt des Judentums:

*Other reports have consistently indicated that children of survivors display a greater motivation for cultural continuity [...]. [...] for survivor children, haunted by their parents' recollections of death and near death, intermarriage consciously or unconsciously represents a threat to cultural survival.*⁸⁰

In Seligmanns Roman *Eine jiddische Mamme* wird sowohl die elterliche Erwartungshaltung als auch deren Internalisierung durch die Kinder geschildert. Die Erzählperspektive ist nicht durchgehend an den Protagonisten Samuel gebunden. Phasenweise wird aus der Perspektive verschiedener Frauenfiguren berichtet – neben denen seiner unterschiedlichen Geliebten auch in die Perspektive seiner Tante Rebecca und seiner Mutter Bella.

In den Reflexionen der Mutter Bella angesichts der bevorstehenden Hochzeit Samuels mit der israelischen Jüdin Sara wird deutlich, wie existentiell die Erwartungen sind, die sie als Überlebende an ihren einzigen Sohn stellt. Durch seine Heirat mit einer jüdischen Frau vermag Samuel ihrem Leben Sinn zu geben:

*Ich fühlte mich vollkommen erleichtert, als ob eine Last, die mich jahrelang gedrückt hatte, von meinen Schultern abgefallen wäre. Mein Leben hatte doch einen Sinn gehabt! Nur Rebecca und ich hatten überlebt. Mein Sohn war der einzige Nachkomme unserer Familie. Mit Gottes Hilfe würde ich ihn in wenigen Tagen mit einer anständigen jüdischen Tochter verheiraten. Lieber Gott, laß sie glücklich sein und sich vermehren.*⁸¹

Die hohe mütterliche Erwartungshaltung geht in Seligmanns Roman mit einem außergewöhnlich engen Mutter-Sohn-Verhältnis einher. Seine Mutter ist die engste Vertraute Samuels, sie wird von ihm in nahezu alle Bereiche seines Lebens eingeweiht – z.B. berichtet Samuel seiner Mutter detailliert von den unterschiedlichen Affären, die er während seines Auslandsaufenthaltes in Tel Aviv hatte. Das Verhalten der Mutter Bella läßt sich nach Aaron Hass als extreme Ausprägung eines typischen Überlebendenverhaltens einordnen, dessen Gegenteil die emotionale Unzugänglichkeit von Überlebenden darstellt:

⁷⁹ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 113.

⁸⁰ Ebd., S. 111.

⁸¹ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. Frankfurt a. M. 1990, S. 193.

*At one extreme, survivors became totally involved in their child's life and received tremendous vicarious satisfaction as a result. [...] They lived the childhood and adolescence they were denied by the Holocaust.*⁸²

In *Die jiddische Mamme* geht der Anteil, den Bella an dem Leben ihres Sohnes Samuel nimmt, über die Rolle einer ZuhörerIn, bzw. einer passiven Vertrauten weit hinaus. Bella nimmt an dem Leben Samuels außerordentlich aktiven Anteil. Das Ausmaß ihrer mütterlichen Einflußnahme ist Gegenstand satirischer Übertreibungen. So konstatiert Samuel in Erinnerung an seine Beziehung mit der Nichtjüdin Karin, daß seine Mutter „Himmel und Hölle in Bewegung setzte, um uns auseinanderzubringen.“⁸³ Dabei muß die Verbindung zwischen Samuel und Karin ohnehin eher als – bewußte oder unbewußte – Provokation Samuels eingeordnet werden, mit der er sich einer gewissen Eigenständigkeit gegenüber der Mutter zu vergewissern sucht. Mehr als eine Geste der Auflehnung stellt seine Beziehung zu Karin für Samuel jedoch nicht dar. Eine eheliche Verbindung mit Karin hat Samuel seinen eigenen Worten zufolge niemals ernsthaft erwogen. Als Überlebendensohn kann sich Samuel dem elterlichen Erwartungsdruck, eine jüdische Frau zu heiraten und Nachwuchs zu zeugen, langfristig nicht entziehen.

In Billers Erzählung „Wenn ich einmal reich und tot bin“ wird der Fall geschildert, daß ein Überlebendensohn durch seine dauerhafte Verbindung mit einer Nichtjüdin die elterlichen Erwartungen langfristig enttäuscht. Die drastische Reaktion der Eltern – sie sagen sich von ihrem Sohn los – zeigt, wie elementar das Bedürfnis der Überlebenden ist, durch ihren eigenen Nachwuchs den Erhalt des Judentums gesichert zu sehen.

Die Erwartungen der Elternfiguren sind nicht immer so explizit formuliert wie in den vorangegangenen Textstellen. Aber auch unter dem Schweigen der Überlebenden finden Delegationsprozesse⁸⁴ statt, in denen die überlebenden Eltern ihren Kindern den Auftrag erteilen, ihr Weiterleben sicherzustellen und die Vergangenheit nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Diese Delegationsprozesse können nicht nur auf der Figurenebene der Texte, sondern auch auf der Diskursebene identifiziert werden. Thomas Nolden

⁸² Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 27; vgl. auch: ebd., S. 54.

⁸³ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 15.

⁸⁴ Der in der zeitgenössischen Theorie der Familiendynamik nach Helm Stierlin geprägte Begriff der „Delegation“ charakterisiert bestimmte, zwischen Eltern und Kindern ablaufende Prozesse als Missionen, die die Nachkommen an „Wünsche, Erwartungen und Hoffnungen der Elterngenerationen [binden]“. Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 107.

schreibt deshalb, daß „ein Teil der Literatur in diesem Sinne geradezu als Ausdruck der Erfüllung eines Auftrages verstanden werden [kann], der entweder expliziert formuliert wurde oder aber durch eine Art Selbstdelegation übernommen wurde, wobei die Nachkommen das Schweigen der Ermordeten und Überlebenden als unausgesprochenen Akt der Beauftragung auffassen.“⁸⁵

Neben den Texten, die als Erfüllung historischer, von den Eltern vermittelter Aufträge verstanden werden können, nennt Nolden andere, „die als Ausdruck des Verlangens gelesen werden können, bestimmte Erwartungen und Missionen gerade nicht einzulösen [...]“.⁸⁶ Aus psychologischer Sicht können verschiedene Ursachen für eine solche Verweigerungshaltung von Überlebendenkindern gegenüber den elterlichen Erwartungen analysiert werden. Auf der Figurenebene der Texte werden diese Ursachen deutlich.

In Katja Behrens' Erzählung „Juliette“⁸⁷ trifft die Figur der jüdischen Ich-Erzählerin während ihres Aufenthaltes in Israel auf das Mädchen Juliette. Juliette wurde während der Nazizeit der Obhut christlicher Nonnen anvertraut. Ihre Eltern hatten die berechtigte Hoffnung, daß Juliette so überleben würde. Nach 1945 bleibt sie zunächst bei den Nonnen, bis sie schließlich über ihre jüdische Herkunft aufgeklärt wird und nach Israel geht. Im Erzählkontext stellt sich heraus, daß Juliette sehr unter der christlichen Schuld- und Strafpsychologie gelitten hat, die in dem Kloster vermittelt wurde. Die Tatsache ihrer jüdischen Herkunft ist ihr nie zur Gewißheit geworden, nie hat sie das Gefühl tatsächlicher Zugehörigkeit in Israel ausgebildet. Im Gegensatz dazu hat sie klösterliche Mahnung über die eigene Verderbtheit verinnerlicht und entbehrt jeden Selbstwertgefühls.

Der vordringliche Impuls der Ich-Erzählerin, aus deren Perspektive das Schicksal Juliettes beschrieben wird, ist es, sich von Juliette und ihren Problemen abzuwenden. Sie verachtet die Unsicherheit und Ängstlichkeit Juliettes und ihre Würdelosigkeit. Als Ursache dieser fragwürdigen Aggression bietet sich eine andere, unbestimmtere Empfindung von Nachgeborenen an. Wut über die nationalsozialistischen Verbrechen ist eine typische Empfindung für Kinder von Überlebenden. Diese Wut kann sich mittels einer irrationalen

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 19-42.

Verschiebung gleichzeitig gegen ermordete Familienmitglieder richten, deren Nichtverfügbarkeit die Nachgeborenen unbewußt anklagen. „Anger at the Nazi persecution of their parents and their extended family of whom they were deprived is another consistent motif found in children of survivors,“⁸⁸ schreibt Aaron Hass. Es ist auch gut möglich, daß die Ich-Erzählerin in Behrens‘ Text Schuldgefühle gegenüber Juliette empfindet, weil sie selber als Nachgeborene von dem Verfolgungsschicksal verschont geblieben ist. Hass zufolge ist das Verhältnis der Nachgeborenen zu Überlebenden oft von einer komplexen Dynamik aus Schuld- und Haßgefühlen geprägt:

*Guilt and anger are the opposite sides of the same coin. Those made to feel guilty invariably grow to resent that onerous burden. Themes of anger and the mishandling of that emotion have been commonly observed among children of survivors.*⁸⁹

Eine solche, komplexe Dynamik scheint auch in den Empfindungen der Ich-Erzählerin abzulaufen. Trotz der aggressiven und verächtlichen Worte der Ich-Erzählerin verraten ihre Gedanken vor allem Hilflosigkeit und Überforderung angesichts der psychischen Traumata, die das Mädchen Juliette durch ihr spezielles Überlebensschicksal erlitten hat. Im Erzählkontext wird deutlich, daß die Aggressionen, welche die Ich-Erzählerin auf das Mädchen Juliette projiziert, an sich den Ursachen gelten, die Juliette in ihre bedauernswerte Verfassung gebracht haben. Ihre Wut über das historische Unrecht läßt sich jedoch nicht auflösen. Es fehlt das Gegenüber, gegen das sich ihr wütendes Entsetzen richten könnte. Deshalb findet eine unbewußte Verschiebung statt, in der die Ich-Erzählerin eine direkte Kausalbeziehung zwischen dem Mädchen Juliette und ihren eigenen Negativempfindungen aufbaut. Aus dem Opfer des historischen Unrechts wird die Verursacherin des jetzigen Unrechts, als das die Ich-Erzählerin ihre von Schuldgefühlen begleitete Hilflosigkeit empfindet. Juliette wird deshalb zum Objekt der Aggressionen, durch die die Ich-Erzählerin ihre Hilflosigkeit kompensiert:

Meistens redete sie. Es fällt mir alles wieder ein, in diesen Tagen, in denen wir auf das Gas warten. Im Traum setze ich die Gasmaske auf, im Wachen höre ich ihre schleppende Stimme, lasse alles über mich ergehen, schweigend und wider Willen zuhörend. Ich wollte nichts wissen von ihrem schrecklichen Leben, es nicht an mich heranlassen und habe es doch nie vergessen. [...] Ich haßte sie, ich wollte, daß sie endlich verschwindet, wollte nichts mehr von ihr wissen, sie sollte mich endlich in Ruhe lassen, abbauen. Ich hatte genug von Juliette. Was ging mich Juliette an? Ich hätte sie erschlagen können, wie sie da hockte, ein Häufchen Elend mit einem verbundenen Auge. [...] Als Mosche sie das nächste Mal haifischbläbend aufzog und Juliette wild wurde, wußte ich, daß sie selbst nicht daran glaubte, immer

⁸⁸ Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 29.

⁸⁹ Ebd., S. 28.

*noch nicht sicher war, das zu sein, was sie doch wirklich war: ein jüdisches Kind, dessen Eltern sie, bevor sie in Rauch aufgingen, zu den Nonnen gebracht hatten, damit sie lebe.*⁹⁰

Im Kontext des gesamten Erzählbandes wird deutlich, daß die Abwehrhaltung der Ich-Erzählerin sich nicht nur an Juliettes speziellem, und in seiner Verworrenheit besonders perfidem Überlebendenschicksal entzündet, sondern daß sie in der Figur Juliettes vor allem eine typische, jüdische Opferidentität wahrnimmt. Die Erzählinstanz ändert sich in den verschiedenen Erzählungen des Bandes nicht. Immer ist es eine deutsche Jüdin, die in der Ich-Perspektive berichtet. In zwei anderen Erzählungen – „Ein alter Mann am See Genezareth“ und „Leonid“ – schildert die Ich-Erzählerin ebenfalls Begegnungen mit jüdischen Überlebenden. In beiden Fällen ähnelt ihr Verhalten dem, das sie Juliette gegenüber an den Tag legt. Sie nimmt die Konfrontation bewußt auf sich, führt sich die Leidensgeschichte ihrer jeweiligen Gegenüber vor Augen und bemüht sich um Anteilnahme und Mitleid für das Schicksal der Überlebenden. Ihre Darstellung der Überlebenden zeigt eine große Aufmerksamkeit und Differenziertheit. Doch trotz ihrer wohlmeinenden Intentionen entwickelt sich irgendwann ein Gefühl innerer Abwehr bei der Ich-Erzählerin. Sie wehrt sich dagegen, ihr eigenes Leben mit den bedrohlichen Überlebendenschicksalen und den daraus resultierenden psychischen Schäden der Überlebenden zu belasten. In bezug auf den „alten Mann“, der sie am See Genezareth in ein Gespräch verwickelt, heißt es im Text:

*Er wischte die letzten Reste Chumus mit viel Pitah auf und aß, als könnte er ewig so weiteressen. Dann bat er um meine Adresse. Wir wollen uns Briefe schreiben. Ich sah alles vor mir, das Hin und Her unserer Briefe und daß er mir so etwas wie ein Großvater sein würde, und ich würde ihm vom Leben in Deutschland erzählen, wollte ihn so gerne trösten, alles wiedergutmachen, für ihn da sein, lange Briefe schreiben und allen Leuten in Deutschland von Salomon Meyer erzählen. Ich malte meine Adresse auf einen Zettel, den er dicht vor die Augen hielt, um ihn Wort für Wort zu entziffern. Kantstraße? fragte er. Nein, Sandstraße, sagte ich. Ach so, Sandstraße, sagte er, und ich wußte, daß ich ihm nicht schreiben würde, keine Zeit, schon genug am Hals, und was ging er mich an, dieser alte Mann, der, nachdem er seinen Teller blankgeputzt und den letzten Krumen Pitah aufgelesen hatte, ziemlich viel redete, wobei er sich manchmal so verfrannte, daß ich ihm nicht mehr folgen konnte.*⁹¹

Das Bedürfnis nach einem normalen Leben, frei von den Belastungen der Vergangenheit, findet sich bei Kindern von Überlebenden häufig. Anhand seiner Interviews mit den Kindern von Shoah-Überlebenden stellt Aaron Hass fest:

⁹⁰ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 24, 28, 34.

⁹¹ Ebd., S. 60f.

Several children of survivors longed for the normality of the dominant stream and an identification with the unscarred. A rebelliousness against the Holocaust legacy and burden of suspiciousness and hatred was expressed.⁹²

In Behrens' Erzählung „Leonid“ geht es nicht um einen Shoah-Überlebenden, sondern um einen russischen Juden, der ein sowjetisches Arbeitslager überlebt hat. Trotzdem sind die Spannungen, die sich zwischen der Ich-Erzählerin und dem Überlebenden aufbauen, die gleichen wie sie in den anderen Erzählungen das Verhältnis der Ich-Erzählerin zu Shoah-Überlebenden geprägt haben. Der russische Jude Leonid ist in der Sowjetunion wegen regimekritischer Veröffentlichungen des Landesverrats angeklagt und zu dreizehn Jahren Zwangsarbeit verurteilt worden, von denen er bis auf zweieinhalb Monate die gesamte Zeit verbüßt hat. Im Zuge seiner Weiterreise nach Amerika betreut die Ich-Erzählerin Leonid für einige Zeit in Deutschland. Sehr eindrücklich schildert sie die Torturen, denen Leonid in dem russischen Arbeitslager ausgesetzt war. Sehr eindrücklich schildert sie auch die bleibenden Deformierungen, die seine Wahrnehmung und seine Psyche dabei erlitten haben. Sie ist voller Entsetzen und Mitleid für sein Leid. Trotzdem reagiert sie öfters gereizt und ungeduldig auf ihn:

Er ist nicht gestorben im Lager, wie so viele andere. Fest und breitbeinig steht er da. Sieht aus, als wäre er nicht von der Stelle zu bewegen. Durch nichts und niemand, wenn er nicht will. Das hat ihn bewahrt. Sturheit, Eigensinn. Eigener Sinn. Den bekomme ich zu spüren. Er will, was er will. Auch jetzt. Auch hier. Den amerikanischen Geheimdienst will er, den CIA. Alles sagen. Den Teufel mit dem Beelzebub austreiben. Alles sagen von den neuen Foltertechniken. Mikrowellengeräten, die Kopfschmerzen machen, den Gedankenlese-Apparaten. Du glaubst wohl, ich bin verrückt. Ich bin nicht verrückt. Gibt keine Ruhe. Will immerzu etwas. Wie ein kleines Kind. Ich werde ungeduldig, gereizt, wütend. Wenn ich meinen Namen höre, zucke ich schon zusammen.⁹³

Genau wie in den Erzählungen „Juliette“ und „Ein alter Mann am See Genezareth“ wird hier deutlich, mit welchen immensen Schwierigkeiten die Kommunikation zwischen den Überlebenden und den Vertretern der jungen jüdischen Generation belastet ist. Das von den Überlebenden erlittene Leid entzieht sich der Vorstellung aller nicht davon Betroffener. Deshalb ist es für die Nachkommen der Überlebenden kaum möglich, sich wirklich in Beziehung zu setzen zu deren Empfinden. Die Vergeblichkeit der Kommunikation wird von den Nachkommen immer wieder als sehr frustrierend erlebt und kann zu einem resignierenden Aufgeben ihrer Bemühungen führen. Die Erzählung „Leonid“ endet z.B. mit der Einsicht der Ich-Erzählerin, daß die Probleme des

⁹² Hass, Aaron: *In the shadow of the Holocaust*. A.a.O., S. 110.

⁹³ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 168.

russischen Inhaftierten Leonid nicht in ihr eigenes Leben passen – dabei wird die Schärfe dieser Einsicht durch die saloppe Analogie gemildert, mit der sie zum Ausdruck gebracht wird:

Stockfisch, Salzfish, eine Kostbarkeit, da wo er herkam, eine Seltenheit, für die man viele Stunden Schlange stehen muß, wenn es sie überhaupt gibt, der Fisch, den er in der Stunde seiner Ankunft stolz ausgepackt und mir unter die Nase gehalten hatte, so daß ich zurückfuhr, der Fisch, über den er dann verzückt hinweggeschnüffelt und den aufzutischen ich immer wieder vergessen hatte, lag noch lange herum, in Plastiktüten verpackt, im Karzer ein Traum, der das Wasser im Munde zusammenlaufen läßt, in meiner deutschen Küche ein Greuel.⁹⁴

Auch in Esther Dischereits Text *Joëmis Tisch* ist es die implizite Opferidentität, die der dortigen Ich-Erzählerin an ihrer jüdischen Existenz in Deutschland aufstößt. Ihrer Erzählung zufolge bedeutet Jüdischsein im Post-Shoah-Deutschland vor allem eine ständige Konfrontation mit den nationalsozialistischen Tätern und den Kindern dieser Täter. Mit dieser Konfrontation geht ein ständiges Bewußtsein für das Schicksal der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus einher, das in seinem unvergleichbaren Ausmaß auch für die Identitätsbildung der nachfolgenden Generationen übermächtig ist. Eine Relativierung der Opferidentität, bzw. der Aufbau einer neuen, historisch unbelasteten jüdischen Identität in Deutschland erscheint in Dischereits Text als sehr problematisch. Die (unbewußte) Hoffnung der Ich-Erzählerin, durch das Engagement in der politischen Linken die Notwendigkeit der jüdischen Identitätsfindung zu umgehen, wird enttäuscht. Und die mündet, wie aus den verschiedenen Alltagserfahrungen der Ich-Erzählerin hervorgeht, immer in einer Opferidentität. In Deutschland ist es ihr nicht möglich, ein alternatives jüdisches Bewußtsein zu entwickeln. Anders als in Katja Behrens' Erzählband *Salomo und die anderen. Jüdische Geschichten* stellt das jüdische Selbstbewußtsein in Israel keine positive Bezugsgröße für die Ich-Erzählerin dar. Im Gegenteil, die israelische Siedlungspolitik wird sogar sehr kritisch dargestellt. So empfindet die Ich-Erzählerin in *Joëmis Tisch* die Einengung ihres Jüdischseins auf eine historische Opferrolle als unlösbares Dilemma und wird ihrer Beschäftigung mit diesem Dilemma schließlich überdrüssig:

Mir fällt ein Aufsatz des koreanischen Philosophen und Schriftstellers Ham-Sok-Han in die Hände: „Das geschichtliche Leben der Juden und der Koreaner scheint mir einen ähnlichen Charakter zu haben. [...]“ „Bedroht, aber nicht besiegt, eher willensstark ... Anders als die Juden haben die Koreaner kaum politische Kräfte oder Reichtum. Sie haben nur Menschen ...“ „Ach hätt' ich doch mehr Menschen! Wir suchen in den Mülleimern der Geschichte nach unserer Kultur, sind Karikaturen

⁹⁴ Ebd., S. 174.

unserer selbst, stehen uns x-beinig im Wege zwischen Judentum und Israel. Trotzdem, kaum zu glauben, eine Philosophie bezieht sich positiv auf diese Juden! Dementi auch nicht ausgeschlossen. Trotzdem – immerhin: Minjung, Kultur des Widerstands. Nicht zu vergessen, dieses verdammte han. Auch han gehört zu Minjung. Han ist Leiden – Leiden im Leben, ein wirkliches und bewußtes Leiden. Ich habe es satt, das inkarnierte Leiden im Gesicht zu tragen.⁹⁵

Während in der Erzählung von Dischereit vor allem die Konfrontationen mit der nichtjüdischen deutschen Bevölkerung zur Festigung der Opferidentität bei der Ich-Erzählerin führt, sind es in einer Erzählung von Maxim Biller innerjüdische Verhaltensweisen und Vorgaben, die der jungen jüdischen Generation die Findung eines neuen Selbstverständnisses erschweren. Wie in der folgenden Textstelle aus „Philip Roth: Die Zeit der Ungeheuer ist vorbei“ impliziert wird, führt der Respekt für die Opfer der Shoah zu Tabuisierungen im innerjüdischen Dialog.⁹⁶ Die Umstände ihres Todes bzw. ihrer Verfolgung verschaffen den Toten genau wie den Überlebenden der Shoah eine Aura der Unantastbarkeit. Ihr Gedächtnis zu bewahren und die Verbrechen ihrer Mörder anzumahnen, ist moralische Verpflichtung ihrer Nachkommen.⁹⁷ Schon die Mißachtung dieser Verpflichtung kann angemahnt werden. Eine kritische Auseinandersetzung mit den ermordeten Opfern der Shoah aber, eine Hinterfragung ihrer Biographien oder eine Infragestellung bestimmter Verhaltensweisen von Überlebenden bedeutet einen expliziten Bruch mit den Übereinkünften innerhalb der jüdischen Minderheit in Deutschland. Diese Tabuisierung prangert der Ich-Erzähler in Maxim Billers Text an:

Ich bin Künstler; ich werde nicht – bloß weil Hitler und Goebbels einst ihr Unwesen trieben – irgend etwas verschweigen. Ich will über mich, über die Juden lachen. Jedes Volk hat sein Wachsfigurenkabinett mit Helden, Anti-Helden, Nicht-Helden, mit Guten und Schlechten. Ich bin für das jüdische Panoptikum verantwortlich. Ich bin ein jüdischer Schriftsteller, und ich lasse mir von den Nazis nicht nachträglich das Lachen verbieten. Ich will lachen und mich danach besser fühlen. Ich weiß, wie schwer, wie unmöglich das ist, denn so gleichgültig bin ich nicht, daß ich vergessen könnte, daß im letzten Krieg sechs Millionen vernichtet wurden. Verflucht: Ich kann es trotzdem nicht lassen, ketzerische Witze zu reißen, ich will mich – so wie die Kinder der Verbrecher übrigens, endlich von meinem Trauma befreien. Ein unlösbarer Widerspruch.⁹⁸

In einer anderen Erzählung läßt Biller den Journalisten Henry Aszkowicz über den Besuch jüdischer Jugendlicher im Konzentrationslager Majdanek berichten. Der Journalist beschreibt in seinem Bericht, wie schnell die Jugendlichen die Eindrücke des Konzentrationslagers verdrängen und sich ihren alltäglichen Belangen hingeben. Diese Reaktion wird von dem

⁹⁵ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 68.

⁹⁶ Vgl.: Das Referential des jungen jüdischen Diskurses, S. 40f.

⁹⁷ Vgl.: Interaktionen zwischen den Überlebenden und ihren Nachkommen, S. 87ff.

Journalisten als natürlich und notwendig dargestellt. Nur die Abschottung gegen das Leid der Opfer ermöglicht ihnen ein eigenes Leben:

Oder wie Henry Aszkowicz. Der brachte mit einer Reportage über die Reise von fünfzig jungen deutschen Juden nach Polen (Titel: „Auschwitz sehen und sterben“) eines Tages die Frankfurter Gemeinde gegen sich auf. Er hatte darin beschrieben, wie jüdische Jugendliche auch noch vier, fünf Jahrzehnte nach dem Holocaust einerseits einen Schock bekommen, wenn man sie in Majdanek in eine Gaskammer führt, andererseits aber – Henry hatte es selbst miterlebt – eine halbe Stunde später wieder lachen, miteinander flirten oder despektierliche Witze reißen. „Denn zum Schmerz über die Judenschlachting“, schrieb Henry dazu, „gesellt sich automatisch die Entschlüsselung und Entmystifizierung dieser Tat durch Verachtung und Gleichgültigkeit, also durch Häme und Hohn und Kälte.“ Und weiter: „Ein Trauma ist eben nichts für Lebende, es ist nur was für Tote oder solche, die es beinahe geworden wären.“⁹⁹

Die Empörung der Frankfurter Gemeinde über den Bericht von Aszkowicz illustriert die internen Vereinbarungen, die den jüdischen Umgang mit der Shoah im Nachkriegsdeutschland prägen. Kernpunkt dieser Vereinbarungen ist eine durchgehende Ausrichtung auf die Shoah. Deshalb wird der Bericht von Aszkowicz, in dem er die Abwendung der jüdischen Jugendlichen von der Shoah-Thematik legitimiert, als Tabubruch empfunden. In der Erzählung wird der Eindruck vermittelt, daß es gerade die meinungsbildenden, offiziellen jüdischen Vertreter sind, die die Ausrichtung auf die Shoah „verordnen“ und die Verbindlichkeit ihrer Vorgaben beanspruchen. Von daher ist es folgerichtig, daß eine dieser Figuren, die in der Erzählung das jüdische Establishment repräsentieren, den Journalisten Aszkowicz aufgrund seines Polenberichts als „schlechten Juden“ bezeichnet – schließlich wendet sich jeder Jude, der nicht diesen Vorgaben entspricht, gegen die „offiziellen“, jüdischen Interessen.¹⁰⁰

⁹⁸ Biller, Maxim: Philip Roth: Die Zeit der Ungeheuer ist vorbei. In: Ders.: *Die Tempojahre*. München 1991, S. 166/67. Zit. nach: Nolden, Thomas: *Junge Jüdische Literatur*. A.a.O. S. 87f.

⁹⁹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 65.

¹⁰⁰ Ein Unwohlsein mit bestimmten inhaltlichen Fixierungen und repräsentativen Funktionen der bisherigen jüdischen Politik in Deutschland bringt auch Salomon Korn zum Ausdruck, der zur nachgeborenen Generation gehört und Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde von Frankfurt a. M. ist. Nicht mit der scharfen Polemik zu vergleichen, derer Biller sich in seinen literarischen Texten bedient, fordert auch Korn mit klaren Worten Veränderungen in der politischen Repräsentanz der Juden in Deutschland. „Man wird sich ‚nicht mehr zu allem und jedem äußern‘, sich nicht mehr die Rolle des moralischen ‚Oberschiedsrichters‘ aufdrängen lassen und auch nicht mehr als Reiseeskorte für jede Israel-Fahrt eines deutschen Politikers zur Verfügung stehen.“ Zit. nach Lau, Jörg: Was heißt hier jüdisch? A.a.O., S. 9. Korn fordert von den nachgeborenen Generationen ein Ende der Holocaust-Fixierung, die in den Generationen der Shoah-Überlebenden dominierte. „Ins Positive gewendet, sagt Korn, bedeute dies, dass die Juden in Deutschland künftig ‚weniger auf eine Holocaust-Identität setzen müssen und mehr auf die Ausbildung positiver Werte des Judentums: Tradition, Religion, Wissen um die eigene Herkunft, die Vermittlung von jüdischem Allgemeinwissen.“ Lau, Jörg: Was heißt hier jüdisch? A.a.O., S. 10.

In der Gegenüberstellung von der offiziellen, jüdischen Politik, die die ständige Vergegenwärtigung der Shoah forciert, und dem Verhalten der jüdischen Jugendlichen, denen die Ausrichtung auf die Shoah kein ureigenes Interesse ist, unterscheidet sich Billers Erzählung von Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch*. Obwohl sich auch dort die Figur der jungen jüdischen Generation schließlich von der Ausrichtung auf die Shoah lossagt – „Ich habe es satt, das inkarnierte Leiden im Gesicht zu tragen“¹⁰¹ – geht die ursprüngliche Beschäftigung mit dem Leid der Shoah-Opfer doch von der Figur selber aus, bzw. wird durch ihre Erfahrungen mit der nichtjüdischen deutschen Gesellschaft forciert. In Billers Erzählung hingegen ist der innere Zwang, sich mit dem Leid der Juden in Deutschland zu beschäftigen, bei den Figuren der jungen jüdischen Generation nicht mehr vorhanden. Ihren spontanen Impulsen folgend, entziehen sich die jungen jüdischen Figuren der belastenden Vergangenheit.

In anderen Erzählungen des Erzählbandes wird dieses impulsive Verhalten der Teenager allerdings relativiert. Ihnen wird eine Zahl anderer Figuren der jungen jüdischen Generation gegenübergestellt, bei denen die ursprüngliche Abschottung gegen das Leiden ihrer Vorfahren einer Identifizierung mit eben dieser Leidensgeschichte weicht. Dieses ist z.B. bei der Figur des Schriftstellers Warszawski in der Erzählung „Harlem Holocaust“ der Fall, der bereits vor 1933 mit seinen polnischstämmigen, deutsch-jüdischen Eltern nach Amerika emigriert ist. Im Umgang mit seinem Namen offenbart sich Warszawskis anfänglicher Widerwillen gegen eine Beschäftigung mit der Geschichte der Juden in Deutschland: Der polnisch-jüdische Nachname ist von seinen Eltern mit dem Vornamen „Gerhard“ gepaart worden, einem alten germanischen Namen, der soviel wie „kühner Speerkämpfer“ bedeutet. Warszawski verweigert sich diesem Namen. Er rebelliert dagegen, die deutsch-jüdische Tradition seiner Eltern als Teil seiner eigenen Identität anzuerkennen. Er erträgt „dieses verblendete und rückwärts gewandte Nostalgie-Brimborium“ seiner Eltern nicht, und er haßt ihre „Rilke-Bände, Heine-Zitate und George-Grosz-Reproduktionen, ihre allwöchentlichen Stammtische in der ‘Kleinen Konditorei’ in der 86. Straße [...]“¹⁰². Warszawski wehrt sich vehement dagegen, die Shoah als Bestandteil seines Lebens anzuerkennen:

¹⁰¹ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 68.

¹⁰² Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 82f.

„Was willst du von meinem Leben, Papa? Was willst du? Soll ich mir die ganze Zeit euren Nazi-Quatsch anhören und unsere tausendjährige Leidensgeschichte memorieren? Soll ich jeden Tag für mein Volk Kaddisch sagen? Soll ich aufhören zu leben, weil die andern sterben?“¹⁰³

Statt 'Gerhard' lässt Warszawski sich mit dem amerikanischen Namen 'Gary' rufen und benennt die „amerikanische Gedankenfreiheit“ als sein geistiges Erbe. Doch trotz Warszawskis Verweigerung, in der nationalsozialistischen Judenverfolgung den Ausgangspunkt seiner eigenen Identität zu sehen, entspricht er in gewisser Weise der von seinen Eltern vermittelten jüdischen Opfermentalität, indem er sich mit den Opfern der amerikanischen Gegenwart, den unter Rassendiskriminierung leidenden Schwarzen, identifiziert:

Warszawskis Bepop-Euphorie hatte den savonarolahaften Charme der Pubertät, sie war Begeisterung und Protestgeste in einem, denn der Siebzehnjährige betrachtete die amerikanischen Neger als seine Juden, Europa blieb für ihn so unsichtbar und versunken wie Atlantis, und das einzige, was er sehen wollte, war nicht dieses ferne, durch die Gespräche der Eltern und ihrer Bekannten verklärte Naturunglück, sondern die konkrete Zermürbung einer Rasse, die zehn Subwaystationen von der eigenen Wohnung entfernt lebte, arbeitete und um ihr Leben sang und musizierte.¹⁰⁴

Die Begegnung mit seinem eigenen Cousin, der ein Konzentrationslager überlebt hat, wird für Warszawski schließlich zum Schlüsselerlebnis, von dem ab er die eigene Existenz nur noch in Bezug auf die Geschichte des jüdischen Volkes definiert. Er akzeptiert die geschichtliche Determiniertheit seines eigenen Lebens und übernimmt die historische Verantwortung, die sich ihm plötzlich in dem unverschuldeten Sterben der europäischen Juden offenbart. „Die Nazis luden eine praktische Schuld auf sich, die Juden, die am Leben blieben, aber eine metaphysische“¹⁰⁵, beschreibt Warszawski die Koordinaten seiner Nachgeborenenexistenz.

Wenn man die verschiedenen Textstellen, in denen Figuren der jungen jüdischen Generation sich von der jüdischen Leidensgeschichte loszusagen versuchen, zusammenfassend betrachtet, so lässt sich Folgendes feststellen: Eine wirkliche Abwendung vom Schicksal der Shoah-Opfer gibt es nicht. Die Auseinandersetzung der jungen jüdischen Figuren mit ihrer Herkunft, ihrem Elternhaus und ihrem Leben in Deutschland ist ohne eine Beschäftigung mit der nationalsozialistischen Judenvernichtung nicht möglich. Diese Beschäftigung wird von der extremen Schwierigkeit dominiert, das eigene, von den Verfolgungserfahrungen unbelastete Leben adäquat in Beziehung zu

¹⁰³ Ebd., S. 100.

¹⁰⁴ Ebd., S. 98.

setzen zu dem Leiden und Sterben der älteren Generationen. Die Frustrationen, die dabei entstehen können, lassen bei den jungen jüdischen Figuren manchmal den Wunsch entstehen, diesen Bezug ganz aus dem eigenen Leben auszuklammern. Dieser Wunsch muß jedoch an den Realitäten jüdischer Identitätsbildung nach 1945 scheitern, für die die Shoah den zentralen Fixpunkt darstellt. Er muß deshalb vor allem als Ausdruck der Überforderung der jungen jüdischen Figuren im Umgang mit dem „jüdischen Erbe“ verstanden werden und verweist auf die Schwierigkeiten, die den jungen jüdischen Charakteren aus ihrer jüdischen „Selbstfindung“ innerhalb der deutschen Gesellschaft erwachsen.

2.3 Die Deutschen als Tätervolk

Abgesehen von den extremeren Formen der Traumatisierung, die in den vorhergehenden Abschnitten beschrieben wurden, betrifft eine durchgängige Auswirkung der nationalsozialistischen Verfolgung das Verhältnis der Shoah-Überlebenden zu den Deutschen. Wenn Dan Diner in seiner Theorie der negativen Symbiose schreibt, daß „die Juden in Deutschland [...] sich hier deshalb aufzuhalten [scheinen], weil sie durch größtmögliche Nähe zum Tatort und zum Täterkollektiv der Vergangenheit am stärksten verbunden bleiben“,¹⁰⁶ dann weist er den Shoah-Überlebenden eine pauschale Wahrnehmung der Deutschen als Täter zu.

Anhand der Darstellung der nachgeborenen jüdischen Figuren wird in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur der Eindruck vermittelt, daß diese Wahrnehmung der Überlebenden weitestgehend an deren Kinder weitervermittelt wird. Sie äußert sich bei den Figuren der jüngeren Generationen in einer erhöhten Sensibilisierung für allgemein ausländerfeindliche und speziell antisemitische Tendenzen in der nichtjüdischen Bevölkerung. Es findet sich in den Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen eine Vielzahl an Passagen, in denen Figuren der jungen jüdischen Generation sich einem fortdauernden, unterschweligen Antisemitismus in der nichtjüdischen Bevölkerung ausgesetzt sehen. In den meisten Passagen werden die antisemitischen Verhaltensweisen

¹⁰⁵ Ebd., S. 104.

aus der Sicht der jüdischen Figur geschildert, und jedesmal wird das Wahrgenommene von der jüdischen Figur sofort in bezug zur eigenen Person gesetzt. Die Charaktere der jungen jüdischen Generation stehen diesen Ausgrenzungserfahrungen oft hilflos gegenüber. Die Bedeutung, die die Zugehörigkeit zur Seite der Opfer für ihr eigenes Leben besitzt, wird ihnen erst allmählich bewußt.

Es ist nicht überraschend, daß gerade bei den Figuren der Kindergeneration, deren Eltern – hier konkret Mütter – die Shoah durch Untertauchen und Verleugnung der jüdischen Herkunft überlebt haben, die Hilflosigkeit am deutlichsten zu spüren ist. In Katja Behrens' Text *Die dreizehnte Fee* ist es das Mädchen Anna, das beim ersten Besuch in der Familie ihrer jugendlichen Liebe, des nichtjüdischen Jungen Jürgen, auf einmal mit dessen Zugehörigkeit zum „Tätervolk“ konfrontiert wird. In der Szene wird beschrieben, wie die ganze Unschuld der kindlichen Liebe zwischen Anna und Jürgen mit dem Zeitpunkt verloren geht, als hinter dem jeweils anderen die dazugehörige Familie an Konturen gewinnt. Jürgen wird in dieser Szene zum Kind der Täter und Anna zum Kind der Opfer. Die Charakterisierung von Jürgens Familie wirkt beinahe klischeehaft: Da ist der autoritäre Vater, der in der Wehrmacht gedient hat, die Verhältnisse des Dritten Reiches zurückwünscht und nicht nur das damalige Wissen um die nationalsozialistische Judenvernichtung abstreitet, sondern diese gleichzeitig herunterspielt. Die Mutter, eine vorbildliche Hausfrau, welche die Reden ihres Mannes schweigend gutheißt, relativiert das Ausmaß der Shoah ebenfalls und rät Anna schließlich in einem vertraulichen Tonfall, doch ihre Empfindlichkeit abzulegen. Schließlich sind da Jürgen und seine Brüder, die nicht wagen, gegen den Vater aufzubegehren.

Das Opferkind Anna erkennt plötzlich die unüberbrückbare Kluft, die zwischen ihr und Jürgen aufreißt. „Er sah nicht, was sie sah – sein Zuhause“, ¹⁰⁷ heißt es im Text. „Zuhause“ meint hier weit mehr als nur den Ort der Kindheit. Zuhause meint in diesem Kontext vor allem die Prägung durch ein kleinbürgerliches Milieu, in dem Engstirnigkeit und Selbstgerechtigkeit sich mit völkischem Gedankengut und preußischer Prinzipientreue vermengen. „Zuhause“ meint die Mentalität von Jürgens Eltern, deren Kommentare deutlich machen, daß sie die Shoah auf alle Fälle als schweigende Mitläufer

¹⁰⁶ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 255.

ermöglicht haben, vielleicht aber auch durch aktives Handeln unterstützt haben – Jürgens Vater hatte schließlich als Soldat gedient. Wenn Anna während dieses Essens die Ähnlichkeit zwischen Jürgen und seinem Vater bemerkt, dann ist das Ausdruck ihrer Einsicht, wie wenig man sich als Kind von dem Einfluß seines Elternhauses distanzieren kann und wie sehr Jürgens Persönlichkeit durch die Ansichten seiner Eltern geprägt ist. Anna erkennt die geschichtliche Determiniertheit ihrer jeweiligen Leben und weiß, daß es für sie kein Miteinander geben kann. Diese Erkenntnis umzusetzen, fällt ihr schwer – sie will weg, kann aber nicht – und läßt sie „unerklärlich müde“¹⁰⁸ werden. Sie ist hin- und hergerissen zwischen dem Entsetzen ob Jürgens familiärem Hintergrund und der Zärtlichkeit, die sie mit ihm verbindet: „Aufstehen wollte Anna, das Haus verlassen, auf der Stelle, die Tür hinter sich zuknallen und Jürgen nie wiedersehen, wollte Jürgen aber doch wiedersehen, am Bach Küsse tauschen, das Wasser schwatzen hören und küssen [...]“¹⁰⁹ Die Vergangenheit erweist sich jedoch als übermächtig. Anna ist nicht in der Lage, zu dem unbeschwerten Miteinander zurückzukehren, das sie vorher mit Jürgen geteilt hat:

*In aller Stille befand Anna, Jürgen habe ein Karnickelherz. Wenn sie jetzt neben ihm das Bergelchen hinunterschlappte, war alles öd und freudlos und leer. [...] Anna trug Hannas Schmerzensgesicht. Jürgen schwieg und sah verdrückt und trotzig aus.*¹¹⁰

Auch in Esther Dischereits *Joëmis Tisch* wird deutlich, wie groß der Einfluß des Elternhauses auf Äußerungen und Verhaltensweisen der Kinder ist. In einer Episode wird die Konfrontation zwischen zwei Mädchenfiguren geschildert, von denen die eine, nichtjüdische Figur Tochter eines Amtsrichters ist, die andere Tochter einer jüdischen Überlebenden. Die nichtjüdische Annette malt ein Hakenkreuz auf das Schulpult von „Hannas Tochter“, wie die Tochterfigur in *Joëmis Tisch* meist genannt wird. Hannas Tochter reagiert hilflos und verschämt auf die Zeichnung. Sie fragt sich sogar, ob sie selbst an dem Verhalten ihrer Tischnachbarin schuldig sei. Genau wie in dem vorigen Textabschnitt aus *Die dreizehnte Fee* kann sich die nachgeborene jüdische Figur nicht gegen antisemitisches Verhalten zur Wehr setzen. Ihre Jüdischkeit¹¹¹ ist

¹⁰⁷ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 105.

¹⁰⁸ Ebd., S. 105.

¹⁰⁹ Ebd., S. 107.

¹¹⁰ Ebd., S. 108.

¹¹¹ Den Begriff der „Jüdischkeit“, der als „jewishness“ in der englischen Sprache gebräuchlicher ist, benutze ich entsprechend seiner Verwendung bei Esther Dischereit und

weder ausgeprägt noch selbstbewußt genug, um die „Täterin“ zur Rede zu stellen. Die Tochter ist plötzlich zum Opfer geworden. Sie versteht nicht, was diese Rolle mit ihrer eigenen Person zu tun hat – „Was hab ich ihr getan? Hab ich ihr was getan?“¹¹² –, aber sie erkennt diese Rolle als ihre eigene, Jahrhunderte alte, ererbte Rolle und wird über diese Erkenntnis „alt“, genau wie die Figur Anna in *Die dreizehnte Fee* darüber „unerklärlich müde“ geworden ist: „Ich verberge mein Gesicht hinter Griesbrei –, mein altes Gesicht paßt gar nicht hinter Griesbrei [...]“.¹¹³ Ihre Mutter überwindet der Tochter willen das defensive Opferverhalten, das sie zuvor charakterisiert hat, und fordert den Klassenlehrer auf, den Vorfall vor der Klasse zu thematisieren. Eine Zurechtweisung der Täterin bleibt jedoch aus. Es kommt nicht einmal zu einer Aufklärung über die Bedeutung des gemalten Zeichens und über die Verbrechen, die unter diesem Zeichen begangen worden sind. Statt dessen spielt der Lehrer den Vorfall herunter, verweist entschuldigend auf die angebliche Unbedachtheit der nichtjüdischen Schülerin und verrät gleichzeitig deutlich seinen Unwillen, eine Auseinandersetzung mit ihren gesellschaftlich etablierten und respektierten Eltern zu riskieren. Der Text läßt an dieser Stelle keinen Zweifel, daß das Verhalten der nichtjüdischen Schülerin Annette nur durch eine entsprechende ideologische Prägung des Elternhauses erklärlich ist. Die beschwichtigenden Aussagen des Lehrers „[...] das Kind hat sich doch nichts dabei gedacht. Und schließlich auch die Eltern ...“¹¹⁴ werden von der

Maxim Biller. Er bezeichnet das individuell ausgeprägte Bewußtsein vom eigenen Jüdischsein, das sich aus verschiedenen Facetten zusammensetzt: neben einem historisch, theologisch oder auch biographisch motivierten jüdischen Selbstverständnis haben die Einstellungen der nichtjüdischen Gesellschaft gegenüber Juden einen wesentlichen Anteil an der Ausprägung der Jüdischkeit einer Person. Bei Dischereit heißt es z.B.: „Nicht selten sehen deutsche Juden deutscher Herkunft in meiner Generation die amerikanischen, israelischen und andersstämmigen Juden in Deutschland als Konkurrenten an: Konkurrenten um die Jüdischkeit. Diese leben eine Selbstverständlichkeit, die sie nicht kannten und kennen. Ohnehin kommt ihre Existenz einem Bedürfnis der Mehrheitsgesellschaft entgegen, die Jüdischkeit mit einer anderen als der deutschen Nationalität zu definieren, vorzugsweise mit der israelischen.“ Dischereit, Esther: *Übungen, jüdisch zu sein*. Frankfurt a. M. 1998, S. 46. An anderer Stelle heißt es: „In der Literatur Barbara Honigmanns, Matthias Hermanns, meiner eigenen werden diese Versuche deutlich, eine Identität zusammenzusuchen, für die es keine oder nur wenig Kindheitserinnerungen gibt. Auch Chaim Noll beschreibt Schritte dorthin. Da kommt es vor, daß das errungene Selbstverständnis geradezu »orthodox« verteidigt wird, keine »anderen« Anderen ertragen werden; womöglich welche, die sich neunzehntel Ich oder Frau sind und bloß das verbliebene Zehntel für die Jüdischkeit? Oder die Anteile wechselten, veränderten sich eins ums andere Jahr?“ Ebd., S. 45.

¹¹² Dischereit, Esther. *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 64.

¹¹³ Ebd., S. 64.

¹¹⁴ Ebd., S. 65.

Erzählstimme aufgenommen und kausal aufeinander bezogen: „Ja eben, schließlich auch die Eltern“¹¹⁵, heißt es im Anschluß.

Gemäß der Aussage dieser Textstelle hat sich an der Verteilung von Täter- und Opferrollen auch in der Nachkriegsgeneration nichts geändert. Wohl ist die historische Situation eine andere – Hakenkreuze wehen nicht mehr auf Fahnen, sondern werden in Schultische geritzt –, aber die Macht ist nach wie vor auf der Seite der Täter und verleiht ihnen in der Behandlung der Opfer das Recht des Stärkeren.

Die Erzählung *Joëmis Tisch* besitzt genau wie Katja Behrens' *Die dreizehnte Fee* und *Salomo und die anderen* eine Vielzahl Passagen, in denen die Beständigkeit von rechtem Gedankengut und antisemitischen Einstellungen in der deutschen Bevölkerung entlarvt wird.¹¹⁶ Nicht in der direkten Konfrontation, sondern durch beiläufige Bemerkungen und kleine Gesten kommen diese Überzeugungen zum Vorschein, wenn eine nichtjüdische Figur sich der jüdischen Herkunft ihres jeweiligen Gegenübers nicht bewußt ist. In der Erzählung „Alles normal“ von Katja Behrens heißt es: „Es zeigt sich immer mal wieder“, wobei das „Es“ sich auf die bestehenden antisemitischen Feindbilder bezieht.

Es zeigt sich immer mal wieder. Bei einem gepflegten Abendessen in der Stadt oder an einem lauen Sommerabend bei Wein und Oliven. Zirkadenzirpen und ein Gespräch über Musik. Der Mann war in meinem Alter. Ein deutscher Kirchenmusiker, feinsinnig. Hatte ein bißchen was getrunken. Um es in der Musik zu etwas zu bringen, sagte er, muß man entweder Jude sein oder schwul. Ich sah die blauen Äderchen unter seinen Schläfen pochen und dachte, ich hätte nicht richtig gehört. Doch doch, sie sitzen schon wieder überall drin, halten alle Schlüsselpositionen besetzt. Was? Alle vergast? Eben nicht. Schanzten sich gegenseitig die guten Posten zu, wenn ich es Ihnen sage. Ich sah die blauen Äderchen unter seiner Alabasterhaut.¹¹⁷

Durch die Attribute der Alabasterhaut und der blauen Äderchen wird die Figur des Kirchenmusikers in dieser Textstelle als Vertreter der geistigen Aristokratie in Deutschland gekennzeichnet. Das „blaue Blut“ ist ein Symbol für adlige Abstammung, die Alabasterhaut ein Merkmal, mit dem besonders vornehme Personen im Mittelalter dargestellt wurden. Durch die Verbindung zur Kirche wird die Figur des Kirchenmusikers damit in eine Tradition christlicher

¹¹⁵ Ebd., S. 65.

¹¹⁶ Auch Karen Remmler bezeichnet die Benennung andauernder, antisemitischer Strömungen in der deutschen Bevölkerung als eine der durchgehenden, inhaltlichen Komponenten in den literarischen Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen. Remmler, Karen: *The 'Third Generation' of Jewish-German Writers*. A.a.O., S. 800.

¹¹⁷ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 13.

Bildung gestellt, welche die Kultur- und Geistesgeschichte Deutschlands ganz wesentlich geprägt hat, und in der seit dem frühen Mittelalter massive antijüdische Einstellungen transportiert wurden.¹¹⁸

Neben der Referenz auf den christlichen Antisemitismus wird in Texten von Katja Behrens und Esther Dischereit das Ausmaß der antisemitischen und ausländerfeindlichen Strömungen in der deutschen Bevölkerung gerade dadurch betont, daß die Figuren, die diese zum Ausdruck bringen, keine sozialen Randerscheinungen sind, z.B. Skinheads oder Neonazis, sondern aus durchschnittlich gebildeten, bürgerlichen oder sogar gutbürgerlichen Verhältnissen stammen. Die arbeitsamen Eltern des Jugendfreundes in *Die dreizehnte Fee*, der Kirchenmusiker in *Salomo und die anderen* oder der seriöse Herr aus der Nachbarschaft, wie er in der folgenden Textstelle beschrieben wird, sind Figuren, die aufgrund ihres Besitztums, ihrer Bildung oder ihrer Kleidung alle der gutsituierten, bürgerlichen Mittelschicht zugeordnet werden können. Unabhängig davon, ob die Äußerungen der nichtjüdischen Deutschen expliziten Antisemitismus oder eine generelle Ausländerfeindlichkeit zum Ausdruck bringen – die zugrundeliegenden Ausgrenzungsmuster sind die gleichen und haben auf die Betroffenen die gleiche Wirkung:

Auf dem Pflaster kommen Schritte. Das Kind dreht sich herum. Fast berührt es der Schwanz eines großen Hundes. Mit dem Rücken hat sich das Kind an die Fensterscheiben gedrückt, die Hände an das Glas gepreßt. Es schreit. „Machen Sie sich keine Gedanken. Mein Hund hat nichts gegen Kinder“, sagt der Mann. Die Frau hat das Kind an die Hand genommen. „Der Hund ist selbst erschrocken“, sagt der Mann. Er trägt einen Anzug mit Weste, Schuhe, die geputzt sind. Sorgfältig gekämmte Haare, ein Stock. Die Frau und das Kind gehen die Straße weiter. [...] „Wissen Sie“, sagt der Mann, „gegen Kinder hat er wirklich nichts. Nur Ausländer, das ist seltsam.“ Er zieht ein Bein nach. „Ja, das ist seltsam, nicht wahr. Da geht er sofort darauf los.“ Neun Häuser, acht Häuser. „Das Vermummte so. Er riecht das irgendwie – ja ... und das Laute ... Sie wissen, was ich meine.“ [...] Die Frau hält das Kind fest an der Hand. Der Stock geht auf dem Pflaster, hinter ihm der Hund.¹¹⁹

Selten werden antisemitische Einstellungen bei nichtjüdischen Figuren so provokant formuliert wie bei Maxim Biller in der Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“. Ohne zu wissen, daß sein Fahrgast ein israelischer Jude ist, ereifert sich ein deutscher Taxifahrer über die erneute Präsenz von Juden in Deutschland. Der Taxifahrer fühlt sich als zweifacher Kriegsverlierer: Einmal gegenüber der amerikanischen Siegermacht und zum anderen aufgrund der Tatsache, daß es nicht gelungen sei, Deutschland judenfrei zu machen. Eine

¹¹⁸ Vgl.: Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“ / Christlich-Mittelalterliche Welt, S. 202-205.

¹¹⁹ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 20.

der typischen Ursachen für Antisemitismus und Fremdenfeindlichkeit, nämlich die Angst vor dem Anderen, Fremden, äußert sich hier als Furcht vor einem Vergeltungsschlag der Juden. Der Antisemitismus im Nachkriegsdeutschland, so kann die folgende Textstelle interpretiert werden, wird neben alten, antisemitischen Klischees – der Jude als Geschäftemacher¹²⁰ – durch die als Demütigung erfahrene Kriegsniederlage genährt:

Für den Juden gelten seit Auschwitz keine Gesetze mehr, und der Ami ist sowieso sein bester Freund ... Ach, wissen Sie, die ganzen Berendsöhns, Tuchmanns, Mayers und Frenkels, die sind aus Polen direkt zu uns nach Deutschland, nach Frankfurt gekommen, weil sie wußten, daß hier der Wilde Westen war. Die Westzone, das Land der unbegrenzten Möglichkeiten – für die Itzigs allemal. Und jetzt machen sie unsere Stadt kaputt. Bars, Dreck, Spelunken ... Man darf das nicht dulden! [...] Und außerdem [...] begreife ich diese Leute ja wirklich nicht. Wieso gerade Deutschland? Wieso kommen sie zu uns? Haben die denn noch immer nicht kapiert, daß wir sie nicht wollen? Die haben entweder keinen Stolz oder ... oder sie wollen ... es uns heimzahlen. Ja, das muß es sein. Die machen aus unserem Land Sodom und Gomorrha, und dann kommt die Sintflut, und dann sind wir alle tot.¹²¹

In einer anderen Erzählung Maxim Billers werden aktuelle, rechtsextreme Entwicklungen in der deutschen Gesellschaft aus der Perspektive eines jüdischen Charakters beschrieben. Ein längerer Aufenthalt in Deutschland veranlaßt die Figur des amerikanischen Juden Gary Warszawski, seine übliche schriftstellerische Erzähltechnik aufzugeben. Die kunstvolle Vielschichtigkeit seiner bisherigen Erzählweise erscheint ihm ungeeignet, das Ausmaß und die Gefährlichkeit der von ihm beobachteten gesellschaftlichen Tendenzen aufzudecken und anzuklagen:

Warszawski hat mir dann doch noch einiges über seine Reportage erzählt, es sollte, tatsächlich, das reinste Agit-prop-Stück werden, überbordend mit seinen Beobachtungen aus dem deutschen Alltag, die er natürlich immer so steuerte, daß ihm auch wirklich keine einzige altfaschistische Marginalie und neonazistische Monade in unserem Land entging: Er wollte sich über die rechtsradikalen Fußballfans der Dortmunder Borussia auslassen, über die Faschismus-Ästhetisierer unter unseren Künstlern (Merz, Oehlen, Förg), über die Leni-Riefenstahl-Manierismen deutscher Werbeleute, über die Macht und den Einfluß der rechten Verleger Frey und Fleissner, über rechtsradikale Skinheads in der DDR, über die kleinbürgerliche und opportunistische Xenophobie der CDU, über die verängstigte Haßmilanz unserer Armen und die perfide, gefährliche soziale Gleichgültigkeit der Besitzenden, über die Hakenkreuze und SS-Runen an Schulwänden und Heavy-Metal-Lederjacken, über Habermas' Phryrus-Sieg gegen Stürmer und Nolte, über Augsteins Hitler-Manie und Schönhubers (doch wohl berechnete) Tiraden gegen Galinsky – also über all das, was gebündelt und von weitem betrachtet wie ein abgerundetes Menetekel aussah, wie das neue, große, aufkommende deutsche Nazi-Ding. Darüber wollte er offen schreiben, er wollte einmal auf literarische Distanzierungen und Verschlüsselungen, auf ästhetische Verdrängungen verzichten, [...] weil sie im Heute und Jetzt nicht griffen. Er wollte sich für einen Moment seiner Irrgärten und Spiegelkabinette aus geschwungener Prosa, starren Überlebenden-Neurosen und „längst vergossenem Judenblut“, wie er selbst sagte, entledigen, er wollte die erniedrigende, beleidigende Offensichtlichkeit.¹²²

¹²⁰ Vgl.: Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“ / Neuzeit, S. 205f.

¹²¹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 48f.

¹²² Ebd., S. 113f.

Im Gegensatz zu der provokativen Darstellungsweise bei Biller wirkt die Erwähnung von zeitgenössischen, antisemitischen Äußerungen in Katja Behrens Erzählung „Arthur Mayer oder Das Schweigen“ vor allem deshalb so beunruhigend, weil der quasi dokumentarische Charakter der Erzählung und die eingefügten Kopien historischer Dokumente die Authentizität des Erzählten evozieren. Während ihrer Recherchen über die Geschichte des jüdischen Arztes Arthur Mayer in der hessischen Kleinstadt Schönberg erhält die Ich-Erzählerin verschiedene Schreiben, in denen sie und ihre Arbeit direkt angegriffen werden. Die Ich-Erzählerin wird damit Opfer des gleichen Judenhasses, dessen 50 Jahre zurückliegende Konsequenzen sie gerade untersucht. In einem dieser Schreiben wird auf die Ich-Erzählerin als „die Behrens“ referiert, wodurch der Schreibstandort der Ich-Erzählerin mit dem der Autorin verknüpft wird. Damit wird der durchgängige Realitätsbezug der Erzählung nochmals betont:

Der Literaturpreis bringt dies: „... Diese verlogenen, dreckigen, falschen Juden. Und Sie vom TV Kultur Dezernat und alle die an der Sendung teilgenommen haben sind lächerliche Hampelmänner. Und die Behrens hat für ein Jahr freie Wohnung und bestimmt auch entsprechendes Salär damit sie weitere Lügen und Unwahrheiten zum Druck vorbereiten kann. Nur so weiter Ihr Armleuchter! Adolf Judlieb.“¹²³

Daneben erhält die Ich-Erzählerin verschiedene Flugblätter rechtsradikaler Provenienz, in denen eine massive Geschichtsverfälschung betrieben und eine aggressive Fremdenfeindlichkeit zum Ausdruck gebracht wird. Gehetzt wird gegen die „hemmungslose Überfremdung und Zerstörung“ des deutschen „Volkstums“¹²⁴, gegen die Schuldbekennnisse führender Politiker, die die „Würde“ des deutschen Volkes mit Füßen treten¹²⁵, gegen Wiedergutmachungsleistungen und gegen den Verzicht auf deutschen Boden im Osten.¹²⁶ Die Anzahl dieser anonymen Schreiben lässt in der Erzählung den Eindruck eines bedrohlichen, rechtsextremen Potentials in der Bevölkerung entstehen.

Als genauso problematisch wie die Beständigkeit antisemitischer Tendenzen in der deutschen Bevölkerung wird in der jungen jüdischen Literatur das Schweigen dargestellt, mit dem viele der deutschen Charaktere sowohl

¹²³ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 136.

¹²⁴ Ebd., S. 84.

¹²⁵ Ebd., S. 102.

¹²⁶ Ebd., S. 101.

während und als auch nach der nationalsozialistischen Herrschaft über die damals begangenen Verbrechen an den Juden hinweggehen. Dieses Schweigen ist ein anderes Schweigen als das, durch welches viele Figuren der jüdischen Überlebenden charakterisiert werden. Es ist präsent in den Rückblenden der Jahre 1933-45, wenn die deutschen Charaktere sich von ihren jüdischen Freunden, Nachbarn oder Ärzten zurückziehen, Hilfeleistungen verweigern und schweigend ihrer Abholung beiwohnen. Dabei erstaunt vielleicht ein wenig, mit welcher Nüchternheit in den Texten das damalige Versagen der Deutschen geschildert wird. Im Gegensatz zu dem oft wütenden, anklagenden Tonfall, in dem das Schweigen der Nachkriegsgesellschaft über die jüngste Geschichte entlarvt wird, wird bei der Darstellung der Jahre 1933-45 häufig die Alltäglichkeit des deutschen Schweigens betont. In Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch* wendet sich z.B. eine jüdische Frauenfigur zusammen mit ihrer kleinen Tochter Meta hilfesuchend an eine nichtjüdische Freundin. Durch bestimmte Attribute – die Mutter trägt eine ausgebeulte Tasche und die Tochter trägt trotz des „sommerheißen Morgens“¹²⁷ ihre gesamte Garderobe übereinandergeschichtet am Leib – wird deutlich, daß die beiden auf der Flucht sind und von der Deutschen Rose Unterschlupf oder zumindest Unterstützung erwarten. Im Text wird die Schilderung der Vorgänge an der Haustür, wo Rose ihre jüdische Freundin und deren Tochter abweist, immer wieder von Beschreibungen der Essenvorbereitungen unterbrochen, die innerhalb der Wohnung ablaufen. Während vorne an der Haustür Rose die jüdische Frau mit ihrer Tochter Meta fortschickt, klappert im Hintergrund Besteck, wird ein Ei aufgeschlagen. Die Erzählstimme erweckt dabei den Anschein von Neutralität und Sachlichkeit. Kein Erzählerkommentar wertet das Verhalten der nichtjüdischen Figur oder macht die möglicherweise fatalen Konsequenzen ihrer Handlungsweise bewußt. Weder die Gedanken der nichtjüdischen Figur noch die der jüdischen Figur werden dem Leser vermittelt. Trotzdem ist das Schicksal, dem Meta und ihre Mutter durch Roses Verhalten überlassen werden, während des gesamten Textabschnittes präsent. Bei der kurzen Beschreibung der sonnenbeschienenen Häuserblöcke wird Metas Vater erwähnt, der in einem der Schornsteine Klavier spielen soll. Als Synonym für die Verbrennungsöfen der nationalsozialistischen Vernichtungslager

¹²⁷ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 24.

verwendet, verweist die Erwähnung des Schornsteins auf die Ermordung des Vaters durch die Nationalsozialisten, ohne die Begriffe „Konzentrationslager“, „Nationalsozialismus“ oder „Genozid“ auch nur zu nennen. „Im Rauch quellen die Noten über den Rand und wollen nicht fliegen“¹²⁸ – unverbundlicher läßt sich ein unmenschlicher Tod kaum formulieren. Genau an der Textstelle, bevor Rose ihre Besucher fortschickt, wird beschrieben, wie die Tochter Meta verhaltene Klaviermusik vernimmt. Der Leser assoziiert die Klaviermusik sofort mit dem toten Vater, genau wie einen anderen Einschub innerhalb von Roses wörtlicher Rede: „Die Sonne glänzt den Schornstein an.“¹²⁹ Dem Leser ist dadurch die Tragweite von Roses abschlägiger Antwort bewußt, obwohl auf der Ebene der Texthandlung der Alltag ganz normal weitergeht: „Durch die geöffnete Zimmertür wird ein Ei angeschlagen.“¹³⁰

Auch in Katja Behrens' Erzählung *Die dreizehnte Fee* wird der Fortgang des Alltages bei den nichtjüdischen Charakteren mit dem Schicksal der jüdischen Opfer kontrastiert. Im Gegensatz zu der metaphorischen Darstellung vom Tod des jüdischen Vaters bei Esther Dischereit benennt Katja Behrens deren Schicksal zwar konkret, aber auch dort bestimmt Nüchternheit und das Fehlen von Pathos die Darstellung: „Und der Alltag ging weiter für die vielen, die nicht verhaftet und verhört, verhaftet und gefoltert, verhaftet und ermordet wurden.“¹³¹

Zuvor beschreibt der Text in einer parabelartigen Sequenz die gruppenpsychologischen Prozesse der deutschen Bevölkerung im dritten Reich. Ähnlich wie in Dischereits Text fehlen auch hier die entsprechenden Begriffe zur historischen Einordnung der Situation. Der Name „Hitler“ bleibt ungenannt, genauso wie die Begriffe „Nationalsozialismus“, „Diktatur“ oder „Verfolgung“. Die gruppenpsychologischen Prozesse werden aus ihrem historischen Kontext gelöst und in eine geschichtslose Zeit versetzt. Die Darstellungsformen sind zynisch – Hitler wird als „Heilsbringer“ umschrieben – und euphemistisch: So werden die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus als „Kuckuckskinder“ bezeichnet, von denen das „Nest“, also das Deutsche Reich, gesäubert werden muß. Dabei wird dem Text zufolge „nicht

¹²⁸ Ebd., S. 24.

¹²⁹ Ebd., S. 25.

¹³⁰ Ebd., S. 25.

zimperlich“ verfahren, was als euphemistische Umschreibung der Judenvernichtung zu verstehen ist.

Bei dieser Darstellungsform wird sehr effektiv mit dem Wirklichkeitsstandort der Leseinstanz gearbeitet. Die abschwächende Darstellungsweise des Textes läßt das Ausmaß der tatsächlichen, allgemein bekannten Ereignisse besonders stark hervortreten. So wird im Subtext nicht nur das Mitmachen, sondern auch das Mitansetzen und Schweigen der Deutschen bei der Ermordung ihrer jüdischen Nachbarn verurteilt, obwohl auf der Ebene des Dargestellten eben jenes Stillhalten der „Nestinsassen“ zwar nicht entschuldigt wird, aber zumindest als Selbstschutz vor der eigenen Verfolgung durch die überzeugten Parteimitglieder motiviert erscheint:

Und draußen die Weibe über dem Land. Das Heil zu bringen war einer gekommen. Die da glaubten, folgten freudig, gehorchten freudig, stolz darauf, Ihm anzugehören. Es waren nicht wenige, es war eine ganze Bewegung, aber Sein Herz war weit, weit genug, alle zu lieben. Nur nicht die Kuckuckskinder. Die mußten raus, endlich raus aus dem Nest, zu lange schon hatten sie sich die Wänste vollgefressen auf Kosten der anderen. Die da glaubten und befeuert waren, schickten sich an, das Nest zu säubern, die Ordnung wiederherzustellen den alten Werten neue Geltung zu verschaffen, nicht zimperlich – wo gehobelt wird, da fallen Späne. Das Schwache muß weggehämmert werden. [...] Die Weibe über dem Nest und die Angst innendrin. War aber kaum was davon zu sehen, kaum zu hören. Die drinnen hielten still, wohl murrten manche leise, wohl hätten manche gerne aufgemuckt, doch duckten sie sich lieber und schwiegen, mochten den eigenen Zweifeln nicht glauben, zu groß der Vater und gnadenlos die befeuerten Brüder und Schwestern, so rief es sich denn wie von selbst: befehl, wir folgen dir. Wer da glaubte, hatte nichts zu fürchten, und wer da nicht glaubte, aber so tat, als glaubte er, hatte auch nichts zu fürchten, außer sich selbst. Nichts Falsches sagen, lieber gar nichts sagen, nicht auffallen, den Mund nicht zu weit aufmachen, lieber ein Wort zuwenig als eines zuviel. Und der Alltag ging weiter für die vielen, die nicht verhaftet und verhört, verhaftet und gefoltert, verhaftet und ermordet wurden.¹³²

In der Erzählung „Arthur Mayer oder Das Schweigen“ thematisiert Katja Behrens ebenfalls das fatale Zusammenspiel von totalitärer Herrschaft und Mitläufertum, welches bei vielen Juden erst zu der Ausweglosigkeit ihrer Lage geführt hat. Sie beschreibt die Entmenschlichung sozialer Strukturen unter den völkischen Prämissen der nationalsozialistischen Ideologie. In der Erzählung verschwimmen die Grenzen zwischen den Figuren, welche die Uniform der Partei tragen und aktiv an der Vernichtung der Juden Anteil haben, und jenen, die ihre jüdischen Nachbarn aufgrund von fehlender Loyalität und Courage aus den sozialen Strukturen ausstoßen und ihnen damit die Existenzgrundlage entziehen. Gerade die Kleinstadtstrukturen, die in der Erzählung beschrieben werden, machen die Verantwortung deutlich, die die einzelnen Figuren an der Realisierung der nationalsozialistischen Judenverfolgung tragen. Die

¹³¹ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 122.

¹³² Ebd., S. 121f.

„Schweiger und Weggucker“ sind in dieser Erzählung keine anonyme Masse. Sie haben Namen, Gesichter und teilen mit der jüdischen Figur eine Geschichte. Katja Behrens' Erzählung zeigt, was für einen Unterschied schon der einzelne, beibehaltene Gruß auf der Straße, der beibehaltene Besuch der Praxis und die Beibehaltung des Schwätzchens im Vorbeigehen gemacht hätte. Als das Abholkommando schließlich vor Arthur Mayers Tür steht, trifft es ihn nicht mehr an. Nachdem seine Existenz in Schönberg als wohlgelittenes Mitglied der städtischen Gemeinde schon lange vorher zuende gegangen ist, hat er sich schließlich abgesetzt. So schließt der Text nicht nur die Uniformträger und Parteimitglieder, sondern auch die Mitläufer und Schweiger der zivilen Bevölkerung in den Kreis der deutschen Täter ein.

Das Schweigen der Deutschen, dessen zentrale Bedeutung bereits durch seine exponierte Nennung in der Überschrift „Arthur Mayer oder Das Schweigen“ deutlich wird, setzt sich auch in dem Erzählstrang fort, der in der Jetztzeit der Erzählung angesiedelt ist. Die gleiche Parallelität, die der Text in bezug auf antisemitische Tendenzen in der Bevölkerung der Hitlerzeit und der Jetztzeit suggeriert, wird auch bezüglich des Schweigens der deutschen Figuren aufgebaut. Genau wie die Bürger Schönbergs zu dem Unrecht geschwiegen haben, welches damals vor ihren Augen geschah, schweigen sie dazu in der Gegenwart:

Der Doktor Mayer, der, sagt Frau B wie Brunner oder Brauner, hat mich noch behandelt, als ich ein Kind war. Sie sagt das wie jemand, der sich gerne an alte Zeiten erinnert, lang vergangene Zeiten, als sie noch jung war und Schönberg nur ein kleiner Ort mit nicht viel mehr als tausend Einwohnern. Das war ein guter Arzt, der Doktor Mayer, den kannte ich gut, sagt sie, nicht ahnend, daß sie sich ein paar Monate später überhaupt nicht mehr erinnern wird.¹³³

Die Begebenheit, die in dieser Textpassage am Anfang der Erzählung beschrieben wird, wiederholt sich in verschiedenen Varianten etliche Male während des Handlungsverlaufes. Sämtliche der älteren Charaktere in der Erzählung, die Arthur Mayer noch persönlich kannten, äußern spontan ihren Respekt vor dem örtlichen Mediziner. Die Spontaneität ihrer Äußerungen zeigt, daß die Erinnerung an Arthur Mayer durchaus noch präsent und klar ist. Trotzdem verweigern sie ihrer Gesprächspartnerin bereits bei der zweiten Nachfrage die Antwort oder entziehen sich einem vereinbarten Gesprächstermin ganz. Sie könnten sich wirklich an nichts erinnern, ist die

übereinstimmende Aussage der Befragten. In den meisten Fällen dieses plötzlichen Erinnerungsschwundes stellt sich im Verlauf der Texthandlung heraus, daß die davon betroffenen Figuren während der Nazizeit in Organisationen und Verbänden der Partei aktiv waren oder in der SA oder SS gedient haben. Das Vorgeben ihres mangelnden Gedächtnisvermögens verrät den Wunsch, ihre eigene Mitschuld an dem Schicksal Arthur Mayers zu verbergen. Gerne verweisen deshalb alle Befragten an die Figur des Herrn C, der in Schönberg „das Judenmonopol“¹³⁴ innehat. Herr C arbeitet die Geschichte der Juden in Schönberg auf, hat bereits eine Ausstellung zum fünfzigsten Jahrestag der Pogromnacht organisiert und wird durch öffentliche Gelder in seinen Forschungen unterstützt. Das in dieser Figur verkörperte Verantwortungsbewußtsein gegenüber der eigenen Geschichte, welches in deutlichem Kontrast zu der Negierung dieser Verantwortung bei den anderen Schönberger Figuren steht, wird jedoch im Laufe der Handlung demontiert. Das Engagement von Herrn C bei der geschichtlichen Aufarbeitung der Jahre 1933-45 stößt dort an seine Grenzen, wo die Interessen noch lebender Personen einschließlich seiner eigenen berührt werden. Er verfolgt mit seiner Tätigkeit das gleiche Ziel wie die anderen: Seinen Anteil an der Judenverfolgung zu verheimlichen. Lediglich die Umsetzung dieses Ziel unterscheidet ihn von den anderen Schönberger Figuren. Er will vertuschen und nicht verschweigen. Indem er zur Schönberger Autorität bei der Aufarbeitung der Lokalgeschichte geworden ist, kann er die entsprechenden Nachforschungen kontrollieren und die Veröffentlichungen zensieren.

Katja Behrens bedient sich bei der Darstellung der Aussagen, mit denen die Ich-Erzählerin im Laufe ihrer Recherchen konfrontiert wird, vielfach der direkten Rede. Diese gestaltet sie in den meisten Fällen als Mundart. So entsteht der Eindruck, als habe die Ich-Erzählerin bei ihren Ermittlungen „dem Volk aufs Maul geschaut“, wie es in der Einleitung zu Sammlungen mundartlicher Texte manchmal heißt. So wie die Ich-Erzählerin dem Volk „aufs Maul“ schaut, schaut die Erzählung dem Volk auf seinen Umgang mit der Vergangenheit. Das konkrete Volk dieser Erzählhandlung, also die Bevölkerung der Kleinstadt Schönberg in Hessen, dient nur als Stellvertreter für die Allgemeinheit des deutschen Volkes. „S wie Schönberg oder

¹³³ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 70.

Schwarzdorf¹³⁵ heißt es gleich am Anfang der Erzählung. Damit wird signalisiert, daß der Handlungsort austauschbar ist. Auch die in der Erzählung folgende Beschreibung der Stadt – „2 Kirchen, 2 Banken, eine Sparkasse [...]“¹³⁶ – führt eine Infrastruktur vor, die sich in einer Vielzahl anderer deutscher Städte wiederfinden läßt. Ebenso austauschbar – und damit typisch – wie der Handlungsort sind auch die handelnden Personen. Schon die Namen der Schönberger Charaktere nehmen ihren Trägern alles Individuelle. Es gibt dort „Herrn D wie Daniel oder David“,¹³⁷ „Frau F wie Faust oder Fischer“,¹³⁸ „Herrn G wie Gärtner oder Grimm“¹³⁹ etc. Dadurch gestaltet die Erzählung ihr Verhalten als repräsentatives Verhalten. Dem Leser wird suggeriert, daß der Umgang mit der Vergangenheit bei den Figuren der älteren Schönberger typisch ist für das Verhalten der meisten Deutschen ihres Alters. Dieser Umgang wird beinahe durchgängig von Schuldgefühlen beeinflußt, denen sich die jeweiligen Figuren durch Schweigen zu entziehen suchen. Dabei erweitert dieses Schweigen jedoch altes Unrecht und schafft neue Schuld, so die unmißverständliche Textaussage. Es erweitert das an den Juden begangene Verbrechen, indem es ihnen nach ihrem Leben auch noch ihr Gedenken nimmt. So ist der Jude Arthur Mayer aus dem öffentlichen Erinnern der Schönberger weitgehend verschwunden. Sein Schicksal wird entweder verharmlost – Arthur Mayer sei in Auschwitz an Heimweh gestorben, heißt es von einer der befragten Figuren – oder abgestritten:

Im Traum erzähle ich meiner im Bett liegenden Großmutter von der Begegnung mit Herrn I. Plötzlich falle ich ihr um den Hals und weine furchtbar. Ich erzähle ihr, daß Herr I gesagt hat, den Juden sei nichts passiert.¹⁴⁰

Gleichzeitig schafft das Schweigen auch neues Unrecht, indem es die notwendige Auseinandersetzung mit der eigenen Schuld hemmt, teilweise den Deckmantel für die Beibehaltung nationalsozialistischer Überzeugungen bietet und zu neuen Ausgrenzungen führt, wofür die Behandlung der Ich-Erzählerin während ihrer Recherchen das beste Beispiel bietet. Sie wird von den Figuren

¹³⁴ Ebd., S. 72, 78.

¹³⁵ Ebd., S. 69.

¹³⁶ Ebd., S. 69.

¹³⁷ Ebd., S. 72.

¹³⁸ Ebd., S. 75.

¹³⁹ Ebd., S. 76.

¹⁴⁰ Ebd., S. 118.

der älteren Schönberger geschnitten und angefeindet, immer wieder von dem Hinweis begleitet, daß sie die Vergangenheit lieber ruhen lassen solle.

Die einzigen Schönberger Charaktere, die die Ich-Erzählerin bei ihren Recherchen unterstützen, sind Charaktere der jüngeren Generation, welche die Zeit des Nationalsozialismus nicht miterlebt haben, oder ältere Charaktere, die erst nach 1945 nach Schönberg gekommen sind. Das sind die Gemeindesekretärin Marianne X, „keine Alteingesessene, aber in Schönberg aufgewachsen, nach dem Krieg als Flüchtling hierhergekommen“¹⁴¹, Hans Y, „um Fünfzig, ein Hochschullehrer und Zugereister, der gerne in Schönberg lebt und das *Lokalblatt* mit herausgibt“¹⁴² und Herr Q, der Gemeindeangestellte, „ein junger Mann, Anfang Dreißig, schätze ich“¹⁴³.

¹⁴¹ Ebd., S. 146.

¹⁴² Ebd., S. 147.

¹⁴³ Ebd., S. 127.

3. Das Identitätsfeld der „negativen Symbiose“

Der Faktor, der die Texte der jungen jüdischen Literatur wohl mit am stärksten prägt, ist die Sozialisation der Autoren und Autorinnen in der deutschen Gegenwartsgesellschaft. Oben wurde beschrieben, daß nichtjüdische deutsche Charaktere in den Texten der jungen jüdischen Literatur immer wieder als Täter dargestellt werden. Sie werden durch Denk- und Verhaltensweisen charakterisiert, in denen antisemitische und fremdenfeindliche Einstellungen ganz offenkundig sind. Da diese Charakterisierungen nicht nur für Figuren der älteren Generation gelten, sondern auch für jüngere deutsche Figuren, implizieren die Texte eine generationenübergreifende Wahrnehmung der deutschen Bevölkerung als Volk von Tätern.

Diese literarische Rezeption korrespondiert mit der Wahrnehmung der realen jüdischen Minderheit in Deutschland. In einer Untersuchung aus dem Jahr 1990, in der der Soziologe Alphons Silbermann die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Juden in Deutschland analysiert hat, schrieben zwei Drittel der befragten Juden der westdeutschen Bevölkerung eine mäßige bis starke antisemitische Haltung zu.¹

Diese Wahrnehmung kann auch jenen Stimmen im nachhinein als Bekräftigung dienen, die sich nach 1945 immer wieder mit grundsätzlicher Skepsis über die Möglichkeit neuerlichen jüdischen Lebens in Deutschland geäußert haben. Dabei basieren die Absagen an ein Leben in Deutschland auf unterschiedlichen Erfahrungshintergründen. Unmittelbar nach Kriegsende war es das Entsetzen über die in deutschem Namen begangenen Verbrechen, das Deutschland als Ort jüdischen Lebens grundsätzlich diskreditierte. Aus der eigenen, traumatischen Erfahrung heraus riefen Überlebende nationalsozialistischer Konzentrationslager alle Juden auf, Deutschland zu verlassen.² Dieses Entsetzen und die prinzipielle Absage an jüdisches Leben in

¹ Silbermann, Alphons und Sallen, Herbert: *Juden in Westdeutschland*. A.a.O., S. 32.

² Eine der prominentesten Stimmen war die des Rabbiners Leo Baeck, der 1945 aus dem Konzentrationslager Theresienstadt befreit wurde. Nach seiner Ankunft in New York erklärte er: „Für uns Juden aus Deutschland ist eine Geschichtsepoche zu Ende gegangen. Eine solche geht zu Ende, wenn immer eine Hoffnung, ein Glaube, eine Zuversicht endgültig zu Grabe getragen werden muß. Unser Glaube war es, daß deutscher und jüdischer Geist auf deutschem Boden sich treffen und durch ihre Vermählung zum Segen werden können. Dies war eine Illusion – die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei.“ Zit. nach Gidal,

Deutschland nach 1945 blieb vor allen Dingen in den Stimmen ausländischer Juden dominierend. Immer wieder wurde durch ausländische, insbesondere durch israelische Juden Kritik an der jüdischen Minderheit in Nachkriegsdeutschland geübt. Die Äußerung Ezer Weizmans, der während seines Deutschlandbesuches 1996 sein Unverständnis äußerte, wie man als Jude in Deutschland leben könne, steht in einer Kontinuitätslinie mit der 1950 auf dem World Jewish Congress geäußerten Forderung, daß den deutschen Delegierten ihre Stimmberechtigung entzogen werden solle.³ Ein anderer Erfahrungshintergrund wird in den Absagen Lea Fleischmanns und Henryk M. Broders an die Möglichkeit jüdischen Lebens in Deutschland offenbar.⁴ Beide gehören zur zweiten Generation jüdischer Überlebender, sind in Deutschland geboren und aufgewachsen. Ihre Entscheidung, Deutschland zu verlassen, entsteht in der Auseinandersetzung mit der deutschen Nachkriegsgesellschaft, aber auch mit den eigenen Eltern. Dabei wird der deutschen Gesellschaft eine unzureichende Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit vorgeworfen, den eigenen Eltern aber ihre Bereitschaft, sich mit dieser Gesellschaft zu arrangieren. Neue Aktualität hat die Frage nach der Möglichkeit jüdischen Lebens im vereinten Deutschland nach dem Tod des Zentralratsvorsitzenden Ignatz Bubis im August 1999 erhalten. Kurz vor seinem Tod hat Bubis, der sich als Überlebender der Shoah 1945 in Frankfurt a. M. ansiedelte und sein Leben lang die Selbstverständlichkeit jüdischen Lebens in Deutschland propagierte – er bezeichnete sich selber als „deutschen Staatsbürger jüdischen Glaubens“⁵ – ein bitteres Resümee seines Wirkens gezogen. Bubis' Letzter Wille, in Israel und nicht in Deutschland beerdigt zu werden, wurde von vielen als endgültige Absage der vormaligen Symbolfigur des deutsch-jüdischen Miteinanders an jüdische Existenz in Deutschland verstanden.⁶ Die vielen Kommentare und Stellungnahmen jüdischer und

Nachum T.: *Die Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. (1988) Köln 1997, S. 426.

³ Bodemann, Michal: Staat und Ethnizität. A.a.O., S. 58.

⁴ Diese Absage wird in Lea Fleischmanns autobiographischem Bericht *Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verläßt die Bundesrepublik* (a.a.O.) und in dem von Henryk M. Broder und Michael Lang herausgegebenem Sammelband *Fremd im eigenen Land* (a.a.O.) formuliert. Beide Veröffentlichungen erregten auch außerhalb der jüdischen Minderheit großes Aufsehen.

⁵ Bubis, Ignatz: *Juden in Deutschland*. Berlin 1996, S. 13.

⁶ In diesem Zusammenhang sei auch auf die Rede des Nachfolgers im Amt des Zentralratsvorsitzenden, Paul Spiegel verwiesen, die dieser am 09.11.2000 auf der Großdemonstration gegen rechte Gewalt und Rassismus in Berlin hielt. Spiegel verurteilte in seiner Rede die aktuelle Debatte um eine deutsche „Leitkultur“ scharf und thematisierte die

nichtjüdischer Stimmen, die sich an die beiden Ereignisse anschlossen, legten Zeugnis ab von der bestehenden Ambivalenz und Sensibilität, mit der jüdisches Leben in Deutschland diskutiert wird.⁷

Jüdisches Leben in Deutschland, deutsch-jüdisches Miteinander, die deutsche Nachkriegsgesellschaft – was verbirgt sich hinter diesen Schlagworten und wie werden die damit evozierten gesamtgesellschaftlichen Phänomene in den Texten der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen reflektiert?

Unter den Analysen zum deutsch-jüdischen Verhältnis nach 1945 hat das Konzept der „negativen Symbiose“⁸ des Soziologen Dan Diner große Zustimmung erfahren.⁹ Der Begriff ist als Referenz auf das Programm der deutsch-jüdischen Kultursymbiose zu verstehen, das Anfang des 20. Jahrhunderts von Ludwig Geiger geprägt und nach 1945 von Gershom Scholem als „Mythos“ verworfen worden war.¹⁰

Diner zufolge ist das deutsch-jüdische Verhältnis nach 1945 davon geprägt, daß für beide, für Deutsche wie für Juden, der nationalsozialistische Genozid zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden ist und für viele Generationen Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses bleiben wird.¹¹ Die für beide Seiten geltende „Unfähigkeit“, das unter dem Begriff „Auschwitz“ subsumierte Grauen intellektuell zu bewältigen, kettet Täter und Opfer dauerhaft aneinander, auch wenn sich die nach 1945 einsetzenden Verarbeitungsprozesse unterscheiden.

Auf beiden Seiten, der deutschen wie der jüdischen, identifiziert Diner für die Zeit nach 1945 bestimmte Mechanismen der Abwehr und Verdrängung im

Bedingungen für jüdisches Leben in Deutschland. Obwohl er betonte, daß die Juden in Deutschland ihr Vertrauen zu den verantwortlichen Politikern in diesem Land und seinen Bewohnern nicht verloren hätten, forderte er deutliche Signale, daß die nichtjüdische Bevölkerung in ihrer Mehrheit uns und unsere jüdischen Gemeinden in diesem Land haben wollten. Vgl.: AP928, 09.11.2000, 14.51 Uhr.

⁷ Vgl.: Berghahn, Klaus L. (Hg.): *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*. A.a.O.

⁸ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 243-257.

⁹ Z.B. bei Bodemann, Michal: A Reemergence of German Jewry? A.a.O., S. 55; Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 19; ders.: Negative Symbiosis. The Reemergence of Jewish Culture in Germany after the Fall of the Wall. A.a.O., S. 207-232; Zipes, Jack: The Negative German-Jewish Symbiosis. In: Lorenz, Dagmar C. G. und Weinberger, Gabriele (Hg.): *Insiders and Outsiders. Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria*. A.a.O., S. 144-154; Benz, Wolfgang: Der schwierige Status der jüdischen Minderheit in Deutschland nach 1945. A.a.O., S. 18.

¹⁰ Scholem, Gershom: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch. In: *Judaica*, Bd. 2, 1970, S. 7-11.

¹¹ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 244.

Umgang mit dem nationalsozialistischen Genozid, die er auf die besondere „Qualität“ des Phänomens „Auschwitz“ zurückführt. Die Abwehrmechanismen seien – trotz ihrer gegensätzlichen Motiviertheit – zum Leben und Überleben nach Auschwitz notwendig. Als „praktische Widerlegung westlicher Zivilisation“¹² müsse eine Auseinandersetzung mit Auschwitz Diner zufolge notwendigerweise scheitern: „Eine Vernichtung der Vernichtung wegen – solche Handlung läßt sich dem von säkularen westlichen Denkformen geprägten Bewußtsein nicht mehr integrieren; oder es zerspringt.“¹³ Auschwitz ist undenkbar und kehrt deshalb als nicht zu bewältigender Horror im kollektiven Unbewußten sowohl der Täter als auch der Opfer immer wieder.

Diner betont, daß eine Erklärung von Auschwitz innerhalb der Kontinuität eines traditionellen Antisemitismus, wie sie von jüdischer Seite manchmal suggeriert wird, den universellen Kontext des Massenmordes verfehle. Dieses Erklärungsmodell ordnet Diner als Bestandteil jüdischer Deckerinnerungen im Umgang mit Auschwitz ein. Die Shoah werde dabei zu einem „sinnhaften nationalen Martyrium“¹⁴ verklärt, um die Tatsache abzuwehren, daß in Auschwitz ein „sinn- und zweckloses Ereignis stattgefunden“¹⁵ hat. Für ähnlich unangemessen wie die Positionierung von Auschwitz innerhalb der jüdischen Leidensgeschichte hält Diner eine zionistische Reaktion auf Auschwitz. Der „Rückzug aus der Welt der Nichtjuden auf sich selbst“, wie Diner den zionistischen Grundgedanken formuliert, sei als Reaktion auf den klassischen europäischen Antisemitismus wohl angemessen. Als Reaktion auf den nationalsozialistischen Antisemitismus, der die Ausrottung der gesamten jüdischen „Rasse“ – unabhängig von individuellen Wohnorten – zum Ziel hatte, greife der zionistische Gedanke jedoch nicht.

Eine Flucht in Deckerinnerungen, die dem Ereignis Auschwitz nicht gerecht werden können, kennzeichnet laut Diner ebenso jenes jüdische Selbstverständnis, das Israel als real-politische Manifestation zionistischer Utopien und somit als „Antwort auf den Holocaust“ begreift. Diner interpretiert dieses Selbstverständnis als Ausdruck des Verlangens, die

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

Zufälligkeit des eigenen Überlebens nicht konfrontieren zu müssen. Am Begriff des „Zufalls“ pralle die Frage nach Sinn oder Unsinn eines Geschehens ab, er könne den Überlebenden der Shoah deshalb keine Sinnhaftigkeit des eigenen Überlebens vermitteln: Ihr zufälliges Überleben wäre demnach genauso sinnlos wie das Sterben der anderen. Um dieser lähmenden Einsicht zu entgehen, so Diners Analyse, werde dem eigenen Überleben durch das Engagement beim Aufbau Israels Sinn verliehen.

Ein grundsätzliches Unverständnis sowohl der historischen Umstände als auch der universellen Dimensionen der Shoah drückt sich Diner zufolge außerdem in der Entwicklung von Schamgefühlen auf jüdischer Seite aus, die aus einem „vermeintlich nicht geleisteten Widerstand“ resultieren. Eine solche Wahrnehmung verkenne die Tatsache, daß die jüdische Bevölkerung zum Zeitpunkt der nationalsozialistischen Machtergreifung keineswegs eine homogene, kohärente Volksgruppe war, sondern erst durch die nationalsozialistische Ideologie als solche konstruiert wurde. Die Organisationsstrukturen, die zum Aufbau eines gezielten Widerstandes nötig gewesen wären, existierten somit gar nicht. Die Tatsache, wie wenig das Phänomen Auschwitz selbst im historischen Rückblick begreifbar werde, verdeutliche außerdem, wie unmöglich „ein Verstehen dessen, was im Schatten des Krieges über die Opfer hereinbrach“¹⁶ für die Betroffenen gewesen sei, so Diner.

Insgesamt lassen sich die von Diner auf jüdischer Seite identifizierten Deckerinnerungen als unbewußte Abwehr deuten, das Sterben von sechs Millionen Juden in seiner unsäglichen Sinnlosigkeit zu begreifen und zu konfrontieren.

Als treibende Kraft bei dem Aufbau von Deckerinnerungen auf deutscher Seite identifiziert Diner hingegen den Umgang mit einer kollektiv empfundenen Schuld.¹⁷ Als Ursache für die Entstehung des Schuldgefühls nennt Diner die funktionale, arbeitsteilige Organisation der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie. Durch diese Organisationsform, so Diner, sei die Gesamtheit der deutschen Gesellschaft am Vernichtungsprozeß beteiligt

¹⁵ Ebd., S. 251.

¹⁶ Ebd., S. 252.

¹⁷ Ebd., S. 247.

gewesen. Und auch bei den Nachgeborenen, führt Diner aus, setzt sich dieses Schuldgefühl fort. „Trotz Abstrafung der unmittelbaren Verbrecher und Verantwortlichen“¹⁸ würde auch in der nächsten Generation eine „kritische Masse von individuell nicht rückführbarer Schuld“¹⁹ zurückbleiben, die auf die „kollektive Arbeitsteiligkeit der Durchführung des Judenmordes zurückzuführen ist.“²⁰ Als Erklärung für das Phänomen Auschwitz stellt Diner zunächst zwei Modelle vor, die auf dem Gebiet der „Holocaustforschung“ als „funktionalistischer“ und als „intentionalistischer“ Ansatz seit den 70er Jahren miteinander konkurrieren.²¹ Das funktionalistische Erklärungsmodell sieht Auschwitz als Ergebnis eines „auf blinde[r] Selbstradikalisierung des Systems fußenden Selbstlauf[es], in dem die arbeitsteilig atomisierten Individuen bewußtlos zu Exekutoren des Holocausts wurden.“²² Das intentionalistische Erklärungsmodell sieht Auschwitz als Ergebnis einer „von Anfang an zielgerichtete[n] kriminelle[n] Absicht.“²³ Diesem Ansatz folgend wird die Entwicklung und Ausführung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik Hitler und einem kleinen Kreis fanatischer SS-Männer zugeschrieben.²⁴ Diner hält beide Erklärungsmodelle für zu eng, um das Ausmaß und die Abstraktheit des nationalsozialistischen Judenmordes zu fassen.²⁵ Ihm geht es in seinem Aufsatz jedoch weniger um die Entwicklung alternativer Modelle, die die Umstände für das Stattfinden der Vernichtung erhellen könnten, sondern um eine Analyse der psychologischen Prozesse, die nach dem Stattfinden der Vernichtung auf deutscher Seite eingesetzt haben. Allein die Tatsache, daß die

¹⁸ Ebd., S. 246.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Für einen Abriß über die Forschung zur nationalsozialistischen Judenvernichtung vgl.: Ueberschär, Gerd R.: Der Mord an den Juden und der Ostkrieg. Zum Forschungsstand über den Holocaust. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): *Täter-Opfer-Folgen*. A.a.O., S. 49-81, hier: S. 63.

²² Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 246.

²³ Ebd.

²⁴ Dieser Aspekt wird in Diners Aufsatz nicht ganz deutlich.

²⁵ Inzwischen hat die Veröffentlichung von Daniel Goldhagens Buch *Hitlers willige Vollstrecker* (a.a.O.) die Diskussion um die Entstehungsmöglichkeit der nationalsozialistischen Völkervernichtung nicht nur unter Historikern neu entfacht. Goldhagens zentrale These ist, daß die Zahl der Deutschen, die unmittelbar an der Tötung der Juden beteiligt war, zum einen sehr viel größer war als bisher angenommen, und daß diese nicht gezwungenermaßen, sondern aus innerer Überzeugung und freien Stücken getötet haben. Goldhagen schließt daraus, daß „Auschwitz“ nur geschehen konnte, weil der Großteil des deutschen Volkes von der Minderwertigkeit der Juden überzeugt und von der Notwendigkeit durchdrungen gewesen sei, Deutschland und später Europa „judenrein“ zu machen.

Zur kontroversen Rezeption des Goldhagen-Buches vgl.: Schoeps, Julius H. (Hg.): *Ein Volk von Mördern?* A.a.O.

Vernichtung passiert ist, verursacht Diner zufolge kollektive Schuldgefühle bei den Deutschen – ganz unabhängig von einer Bewertung ihrer Entstehungsbedingungen.

Als Folge dieses Schuldgefühls identifiziert Diner bei den Deutschen eine latente Angst vor einer erwarteten Strafe. Er führt verschiedene Fallbeispiele individuellen und gesellschaftlichen Verhaltens aus der Zeit nach 1945 an, die ihm zufolge unbewusste Versuche darstellen, der erwarteten Strafe zu entgehen. Dazu gehören so konträre Verhaltensweisen wie die Verdrängung des Geschehenen, die symbolische Identifizierung mit den jüdischen Opfern aber auch die Verdammung derjenigen, die regelmäßig an Auschwitz mahnen. Dazu gehören die deutsche Euphorie über den israelischen Sieg im 6-Tage-Krieg – als Ausdruck der Hoffnung, daß die erwartete Strafe jemand anderen getroffen hätte – neben Bezeichnungen wie „Völkermord“ und „Holocaust“ für das militärische Vorgehen der Israelis – als Ausdruck des Wunsches, daß die empfundene Schuld der Deutschen gegenüber den Juden sich durch das „schuldhafte“ Verhalten der Israelis relativieren würde. Als größtes Dilemma der jungen, nachgeborenen Deutschen bezeichnet Diner die Unmöglichkeit, sich gleichzeitig mit den Eltern zu identifizieren bzw. zu versöhnen und um die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus zu trauern. Während im Bruch der 68er Generation deren Unverständnis mit dem Schweigen der Eltern und Empathie mit den jüdischen Opfern zum Ausdruck kam, hat Diner zufolge seitdem das Bedürfnis nach Versöhnung mit den Eltern und der nationalen Geschichte stark zugenommen – eine Versöhnung, die nur durch einen sehr selektiven Umgang mit der Vergangenheit, bzw. den Verzicht auf eine kritische Auseinandersetzung mit ihr, möglich sei.

Thomas Nolden hat die Auswirkung der „negativen Symbiose“ auf die Schreibsituation der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen sehr hoch bewertet und mit dem Begriff des „konzentrischen Schreibens“²⁶ charakterisiert. Er bezeichnet damit die Ausrichtung der jungen jüdischen Literatur auf eine Gesellschaft, zu der die jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen nur eine bedingte Zugehörigkeit empfinden, der sie aber aufgrund von Sprache und Sozialisation eng verbunden sind. Dadurch stehen

²⁶ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 31.

sie in einem „wie auch immer gearteten Spannungsverhältnis“²⁷ zur deutschen Gesellschaft, dessen Ambivalenz ihre literarischen Arbeiten prägt.

Nolden spricht davon, daß die Texte der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen „den Nichtjuden die Gelegenheit [geben], sich als aktive Leser in einen Dialog einzuüben, der sowohl die Geschichte als auch die Gegenwart der ‚negativen Symbiose‘ (Diner) von Juden und Nichtjuden zur Sprache bringt.“²⁸

Bezüglich der Art und Weise, in der „die Geschichte und Gegenwart der negativen Symbiose“ zur Sprache gebracht wird, lassen sich zwei sehr unterschiedliche Schreibintentionen unterscheiden. Die eine Gruppe von Texten, die unter 3.1. „Leiden an den Folgen der ‚negativen Symbiose‘“ vorgestellt wird, zeigt primär die Auswirkungen der negativen Symbiose auf die Lebensläufe sowohl jüdischer als auch nichtjüdischer Figuren auf. Sie sind dominiert von Erfahrungen der Unzugehörigkeit und Fremdheit bei jüdischen Charakteren und Wahrnehmungen der Juden als „Andere“ bei nichtjüdischen Charakteren. Die über das Phänomen Auschwitz als impliziten Fixpunkt des deutsch-jüdischen Verhältnisses funktionierende Determinierung ihres Daseins ist für die jüdischen Figuren ein unlösbares Dilemma – unabhängig davon, ob sie darüber bewußt reflektieren oder ohne eine Bewußtwerdung dieses Dilemmas darunter leiden.

In einer zweiten Gruppe von Texten, die unter 3.2 „Traum einer neuen Normalität“ vorgestellt wird, scheint die Schreibintention weniger einer benennenden Darstellung des Dilemmas zu entsprechen, das den jüdischen Charakteren aus der Erfahrung der negativen Symbiose erwächst, sondern auf eine Infragestellung ihrer Mechanismen hinauszulaufen. Zwar stellen auch die Autoren dieser zweiten Gruppe, Maxim Biller und Rafael Seligmann, die Zustände und Zusammenhänge der negativen Symbiose dar, aber ihre Darstellungen sind von Ironie und Satire geprägt. Durch ihre satirische Darstellungsweise fechten Biller und Seligmann die Gültigkeit des Dargestellten an. In der Absage an die dargestellten Mechanismen der negativen Symbiose scheint ein Gegenentwurf jüdischer Identität in Deutschland durch, ein „Traum“, der eine neue Normalität im Umgang zwischen Juden und Nichtjuden propagiert. Obwohl die Umsetzung dieser

²⁷ Ebd.

Normalität in den literarischen Texten noch nicht ausgestaltet erscheint, artikulieren die beiden Schriftsteller in nicht-fiktiven Äußerungen ihre entsprechenden Vorstellungen sehr präzise.

3.1 Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“

In Zusammenhang mit dem Identitätsfeld der Shoah ist bereits das Schweigen der Deutschen thematisiert worden. „Ein Wort, das an Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung erinnert, und schon macht sich ein Schweigen breit, ein peinlich berührtes, unter den mir eben noch nahen Menschen, ein Schweigen, das mir sagt, du bist ins Fettnäpfchen getreten. In der Stille wird die Kluft zwischen uns offenbar“²⁹, heißt es in der Erzählung „Alles normal“ von Katja Behrens. Dieses Schweigen bezeichnet Diner als „Strategien des Vergessens in Deutschland“³⁰, die von den jüdischen Opfern als „Anschlag auf das Gedächtnis“³¹ empfunden werden. Als ähnlichen Ausweichversuch vor der Erinnerung an Auschwitz entlarvt Diner den Aufbau von Deckerinnerungen in der deutschen Gesellschaft. Er bezieht sich damit auf „jene Art des Umgangs mit der Vergangenheit [...], eine neue Geschichtsbeflissenheit, die sich den Ereignissen von 1933-1945 zwar nähert, aber dabei gleichsam den Kern des eigenen Unbehagens ausspart, d.h. weitere Opfer des Nationalsozialismus in den Vordergrund rückt, um die dennoch empfundene Besonderheit des Judenmordes zu umgehen.“³² Genau diesen Mechanismus beschreibt Esther Dischereit in ihrer Erzählung *Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte*. In der oben bereits zitierten Textstelle heißt es:

*Der Redner ist ein ehemaliger Elektriker, läßt sich seit kurzem ein Bärtchen stehen [...] Jedenfalls der ehemalige Elektriker ... holpert über seine Toten aus dem Dritten Reich. Selbstverständlich, die Kommunisten hatten mehr. Von diesen sechs Millionen sagt er nichts. Das rührt mich seltsam an – wenn mich schon sonst nichts rührt.*³³

²⁸ Ebd., S. 27.

²⁹ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 13.

³⁰ Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 244.

³¹ Ebd.

³² Ebd., S. 249f. Diner betont, daß nicht er mit dieser Interpretation eine „Hierarchie der Opfer“ herstellen wolle, sondern daß sich eine solche Hierarchisierung der Opfer im kollektiven Gedächtnis dadurch hergestellt habe, daß das Konzept Antijudaismus bzw. Antisemitismus in sehr viel ältere Epochen der abendländischen Geschichte zurückreiche als z.B. das der sogenannten Sozialhygiene.

³³ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 99f.

Weder für die kommunistische noch für die sozialistische Bewegung war es nach 1945 von Interesse, die Besonderheit der nationalsozialistischen Judenverfolgung aufzuarbeiten. In dem auf gesellschaftliche Kategorien aufbauenden Modell der kommunistischen Ideologie war die Kategorie der Rasse irrelevant. So wurden die Nationalsozialisten nicht als Antisemiten bekämpft, sondern als Faschisten.

Auch für das Selbstverständnis der neu gegründeten DDR war die Verpflichtung zum Kampf gegen den Faschismus von zentraler Bedeutung.³⁴ Anknüpfend an die gesellschaftstheoretischen Argumentationsmuster der Arbeiterbewegung begriff die SED „die jüdische Problematik primär als ökonomisches und klassenmäßiges Problem und erachtete die ‚jüdische Frage‘ mit der vermeintlichen Lösung der ‚sozialen Frage‘ und unter Verweis auf die ‚antifaschistischen Errungenschaften‘ in ihrem Land als gelöst.“³⁵ Die Besonderheit des auf Vernichtung und Ausrottung angelegten rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten wurde in der DDR nicht berücksichtigt. Deshalb gab es in der DDR anders als in der BRD nach 1945 auch keine „Wiedergutmachungszahlungen“ für die jüdischen Opfer des Nationalsozialismus.³⁶ Es gab Entschädigungszahlungen für die „Opfer des Faschismus“, wobei der Anspruch jüdischer Überlebender auf diese Zahlungen nicht durchgehend anerkannt wurde.³⁷

34 So hieß es z.B. in den Leitsätzen des Kulturbundes, der am 04.05.1945 gegründet wurde, zunächst interzonal arbeitete und ab 1949 unter dem Namen „Deutscher Kulturbund“ als Massenorganisation die Kulturpolitik der DDR unterstützte: „Vernichtung der Naziideologie auf allen Lebens- und Wissensgebieten. Kampf gegen die geistigen Urheber der Naziverbrechen und der Kriegsverbrechen. Kampf gegen alle reaktionären, militaristischen Auffassungen. Säuberung und Reinhaltung des öffentlichen Lebens von deren Einfluß. [...]“ Abgedruckt in: *Aufbau. Kulturpolitische Monatszeitschrift mit literarischen Beiträgen*, H. 2, 1945, S. 200. Zit. nach: Jäger, Manfred: *Kultur und Politik in der DDR. 1945-1990*. Köln 1994, S. 12.

35 Elbers, Alexander: *Juden und Judentum in der DDR der 80er Jahre*. A.a.O., S. 62.

36 Richarz, Monika: *Juden in der BRD und in der DDR seit 1945*. A.a.O., S. 26.

37 Ulrike Offenberger beschreibt, daß der Hauptausschuß der „Opfer des Faschismus“, der Ende Mai 1945 in Berlin als sektorenübergreifende Institution eingerichtet worden war, von Kommunisten dominiert wurde. Sie zitiert aus der ersten Festlegung des Hauptausschusses vom 23.06.1945, daß dort als „Opfer des Faschismus“ nur jene Frauen und Männer verstanden wurden, „[...] die unter der Hitlerdiktatur heldenmütig für die Freiheit des deutschen Volkes kämpften und darum schweren Verfolgungen und Mißhandlungen ausgesetzt waren.“ Nach diesen Kriterien wurden Juden, die aufgrund der nationalsozialistischen Rassenideologie verfolgt und inhaftiert worden waren, nicht als „Opfer des Faschismus“ (OdF) anerkannt. Im September 1945 wurde dem Hauptausschuß der OdF eine Hauptabteilung für die „Opfer der Nürnberger Gesetze“ (OdN) angegliedert. Dieser Status wurde den aus rassistischen Gründen verfolgten Juden zugewiesen. Er zeichnete sich durch eine geringere Anspruchsgrundlage bei bestimmten sozialen und medizinischen Betreuungsmaßnahmen aus. In der SBZ wurde im April 1947 eine Richtlinie herausgegeben, die eine Differenzierung zwischen den „Kämpfern gegen den Faschismus“ und den „Opfern des Faschismus“ vornahm. Ulrike Offenberger

Eine weitere Schwierigkeit bei der expliziten Berücksichtigung der Juden als Opfer des Nationalsozialismus stellte die in der kommunistischen Ideologie existierende Konnotation von „Jude“ als Kapitalist dar. Für Karl Marx war das Judentum untrennbar mit der kapitalistischen Gesellschaftsform verbunden; „Judentum“ und „Geldsystem“ waren für ihn Synonyme.³⁸ Die Emanzipation des Judentums vollzog sich in seinen Vorstellungen als Aufgehen der Juden in einer neuen, post-kapitalistischen Gesellschaft.³⁹ Anders gesagt, war die Emanzipation der Juden für Marx gleichbedeutend mit ihrem Verschwinden als distinkter gesellschaftlicher Gruppe, und dieses Verschwinden war nur außerhalb der existierenden, bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform möglich.

Eine grundsätzliche Unvereinbarkeit existiert außerdem zwischen der atheistischen Weltsicht der marxistischen Lehre, die den gesellschaftlichen Fortschritt als Folge von Veränderungen der Produktionskräfte und Produktionsverhältnisse versteht⁴⁰, und der ontologischen Weltsicht religiöser Lehren. Die jüdische Religion zeichnet sich darüber hinaus durch ihre nationale Komponente aus. Diese Komponente, die im Zionismus politisch

schreibt über diese Maßnahme, daß „damit [...] zwar ein größerer Personenkreis einschließlich der rassistisch Verfolgten als OdF erfaßt [war], doch Verfolgung »nur« aus rassistischen Gründen [...] weiterhin abgewertet [wurde]. Die in Berlin zumeist in Lagern lebenden ca. 6000 jüdischen Displaced Persons erkannte man nicht als OdF an.“ Als Ergänzung zum Hauptausschuß der „Opfer des Faschismus“ war 1946 die „Vereinigung der Verfolgten des Naziregimes“ (VVN) gegründet worden, die als deutschlandweite, überparteiliche Organisation die ehemals Verfolgten politisch vertreten sollte. Doch auch dieser „Zusammenschluß der Verfolgten in der VVN wurde bald überschattet durch die verstärkte politische Polarisierung der Mitglieder im Kalten Krieg und die Instrumentalisierung der Organisation durch die SED.“ Offenberg, Ulrike: *»Seid vorsichtig gegen die Machthaber«*. A.a.O., S. 43-49.

Die ideologischen Vorbehalte, welche die Behandlung der jüdischen Shoah-Opfer in der SBZ und später in der DDR prägten, haben auch das Verhältnis zwischen der DDR und dem Staat Israel massiv beeinflusst. Zu einer ausführlicheren Darstellung der unterschiedlichen Phasen dieses Verhältnisses vgl.: Timm, Angelika: *Deutschland und Israel: Last der Vergangenheit – Herausforderung an die Zukunft*. A.a.O., S. 35-50.

³⁸ Moneta, Jakob: ‚Die Freiheit des Andersdenkenden‘. Die Rolle von Juden und Jüdinnen in der deutschen Arbeiterbewegung. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): *Deutsch-Jüdisches Verhältnis*. A.a.O., S. 126.

Wie stark die kommunistische Politik auch nach 1945 noch von dieser Einschätzung dominiert wurde, wird an der Wiedergutmachungspolitik der SED deutlich. Ulrike Offenberg schreibt, daß sich im Frühjahr 1948 eine restitutionsfeindliche Haltung im SED-Zentralsekretariat durchsetzte: „Der noch wenige Monate zuvor vom Zentralsekretariat gebilligte Entwurf des Gesetzes über die Betreuung der Verfolgten des Naziregimes und die Vorbereitung für die Wiedergutmachung wurde unter Hinweis auf die vernachlässigte ‚Klassenfrage‘ kritisiert. Die Arbeiterklasse hätte die Kosten der Rückerstattung zu tragen, die einzig jüdischen Kapitalisten zugute käme; auf diese Weise würden kapitalistische Eigentumsverhältnisse restauriert.“ Offenberg, Ulrike: *»Seid vorsichtig gegen die Machthaber«*. A.a.O., S. 70.

³⁹ Moneta, Jakob: ‚Die Freiheit des Andersdenkenden‘. A.a.O., S. 126.

⁴⁰ Störig, Hans-Joachim: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* (1950). Stuttgart 1995 (16. verbesserte Auflage), S. 501.

umgesetzt wird, ist in eine internationale kommunistische Utopie nicht zu integrieren. Deshalb treten judenfeindliche Äußerungen in der politischen Linken vor allem unter dem Aspekt des Antizionismus auf.

So ist es nicht verwunderlich, daß der Aspekt ihres Jüdischseins in den Lebensläufen jüdischer Kommunisten und Sozialisten des 19. Jahrhunderts kaum Niederschlag findet, die Jakob Moneta in seinem Aufsatz „Die Freiheit des Andersdenkenden“. Die Rolle von Juden und Jüdinnen in der deutschen Arbeiterbewegung“ vorstellt. Moneta selber erwähnt zwar in der Einleitung seines Aufsatzes, daß für „einige jüdische Intellektuelle [...] die Befreiung der Arbeiter von kapitalistischer Ausbeutung und der Juden von politischer Diskriminierung zwei Seiten derselben Medaille darstellten“⁴¹. Das politische Schaffen der jüdischen Männer aber, das er anschließend vorstellt, bewegt sich ausschließlich innerhalb eines von den sozialen und demokratischen Zielsetzungen der Arbeiterbewegung gesteckten Rahmens. Die gesellschaftlichen Benachteiligungen, die sie bekämpfen, sind die allgemeinen Benachteiligungen der Klassengesellschaft und nicht antijüdische Diskriminierungen. So schreibt Moneta über den Juden Paul Singer, der 1883 als Kandidat der SPD zunächst in die Berliner Stadtverordnetenversammlung und 1884 in den Reichstag gewählt wurde, daß er „auf das soziale Phänomen des Antisemitismus weder als Reichstagsabgeordneter noch als Parteivorsitzender an der Seite von August Bebel näher eingegangen [ist]. Er hat dies offenbar bewußt aus den Parteitagsdiskussionen herausgehalten.“⁴²

In den von Moneta vorgestellten Lebensläufen läßt sich die Unvereinbarkeit von kommunistischer Ideologie und Judentum doppelt ablesen: Alle Männer sind assimilierte Juden, d.h. daß weder der jüdische Glaube noch die kulturelle Tradition des Judentums von zentraler Bedeutung für ihr Selbstverständnis ist. Darüber hinaus läßt auch die Ausrichtung und Argumentation ihrer politischen Aussagen eine Berücksichtigung jüdischer Belange nicht zu.⁴³ Ihr Jüdischsein ist m.E. dabei nur insofern relevant, als daß

⁴¹ Moneta, Jakob: „Die Freiheit des Andersdenkenden“. A.a.O., S. 125.

⁴² Moneta, Jakob: „Die Freiheit des Andersdenkenden“. A.a.O., S. 136.

⁴³ Sehr zugespitzt formuliert Alexander Elbers, daß „sich die führenden Theoretiker der Arbeiterbewegung niemals besonders stark mit dem Judentum als solchem auseinandersetzen. [...] Wenn überhaupt, so spielte das Judentum nur im Zuge einer allgemeinen Kapitalismus-, Zionismus- und Antisemitismuskritik eine besondere Rolle. Gerade bei der Beschäftigung mit jüdischen Sozialisten wie Marx, Lassalle oder Luxemburg [...] [kann] man erkennen, daß für sie offensichtlich eine Unvereinbarkeit von gelebtem Judentum und Sozialismus bestand.

ihnen das Verschwinden der Kategorie „Jude“ als Prüfstein einer zukünftigen, egalitären Gesellschaft gilt.⁴⁴

Die kommunistische Argumentation ist von der nationalsozialistischen Judenvernichtung nicht beeinflusst worden. Wie bereits festgestellt wurde, fand in der Nachkriegspolitik der Ostblockländer weder eine explizite Würdigung der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus statt, noch wurde die Besonderheit der Judenpolitik innerhalb des nationalsozialistischen Faschismus herausgestellt.

Die DDR entwickelte in ihren politischen Aussagen das Bild des absoluten Neuanfangs. Sie betrachtete sich selbst nicht als Folgestaat des Deutschen Reiches. Ihre politische Traditionslinie war die des kommunistischen und sozialistischen Widerstandes, und ihre Verpflichtung galt der kommunistischen Sowjetunion, die Deutschland vom Faschismus befreit hatte. Der Lebenslauf der deutschen Jüdin Ruth Werner, die 1907 in Berlin-Schlachtensee geboren wurde, mit 19 Jahren der Kommunistischen Partei betrat, 20 Jahre lang als Kundschafterin für die Sowjetunion arbeitete und schließlich in der DDR ansässig wird, kann als paradigmatisch für die politisch motivierte Gründungsgeneration der DDR gelesen werden. Anhand ihres Lebensberichtes, den Ruth Werner unter dem Titel *Sonjas Rapport* (Berlin 1977) veröffentlicht hat, problematisiert Hannelore Scholz die Leerstellen, die die kommunistische Ideologie in Werners Gesellschafts- und Geschichtsverständnis verursacht. Über die Ansichten der DDR-Bürgerin Werner heißt es dort:

Sozialismus als bessere, humanere Form menschlichen Miteinanders bleibt als utopische Gesellschaftsform richtungsweisend. Dabei werden die Konflikte und Widersprüche der internationalen Arbeiterbewegung nicht zur Sprache gebracht. Das Ereignis „Spanienkampf“ bleibt unberührt. Auch die Verluste, die durch den stalinistischen Terror entstanden sind, werden nicht thematisiert. Eine differenzierte Aufarbeitung, wie sie etwa Peter Weiss in seiner Ästhetik des Widerstandes leistet, scheint aus unterschiedlichen Gründen unmöglich.[...] So finden sich im Rapport auch kaum

Offenbar kollidierte das Judentum mit der streng antikapitalistischen, antinationalistischen, antizionistischen und nicht zuletzt atheistischen Grundhaltung der Arbeiterbewegung.“ Elbers, Alexander: *Juden und Judentum in der DDR der 80er Jahre*. A.a.O., S. 36. Zwar suggeriert die Publikation der Schrift „Zur Judenfrage“ (1844), daß Karl Marx sich doch intensiver mit dem Judentum auseinandergesetzt hat, aber ein Blick auf seine Hauptwerke revidiert diesen Eindruck Elbers zufolge wieder. Vgl.: Ebd., S. 17.

⁴⁴ Jakob Moneta interpretiert diese jüdischen Lebensläufe anders: Aufgrund der Tatsache, daß diese Männer jüdischer Herkunft sind, zieht er den Schluß, daß sie automatisch auch jüdische Interessen vertreten würden. So interpretiert er ihr Engagement für die Arbeiterbewegung mehr als Instrument ihres eigentlichen Anliegens, der Emanzipation der Juden.

*Hinweise auf die Probleme des deutschen und europäischen Judentums und auch nicht auf den Antisemitismus der DDR.*⁴⁵

Aus der Betonung des antifaschistischen Erbes wurde in der DDR die Legitimation gewonnen, sich von der Verantwortung für alle Verbrechen loszusagen, die zuvor in deutschem Namen begangen worden waren. Eine Aufarbeitung der nationalsozialistischen Verbrechen lag nicht im Interesse des jungen Staates, der Blick war in die Zukunft gerichtet. Dem Aufbau eines „neuen“, sozialistischen Deutschlands galten alle Bemühungen.

Diners Theorie der negativen Symbiose zufolge läßt sich die Verweigerung der DDR, die nationalsozialistische Vergangenheit und damit auch deren Verbrechen als Teil der eigenen Geschichte anzuerkennen, im Rückblick als Verdrängung von existierenden Schuldgefühlen interpretieren. Der DDR-Gründungsmythos der antifaschistischen Widerstandsgruppe hat dem Aufbau von Deckerinnerungen Vorschub geleistet, welche die besondere Qualität der Judenvernichtung ignorieren, indem sie die Juden den anderen Opfern des Unrechtsregimes gleichsetzen. Der Erkenntnis, daß die nationalsozialistische Judenvernichtung sich nicht innerhalb einer kommunistischen Dialektik einordnen läßt, hat die offizielle DDR-Politik sich nicht gestellt. Die immer dogmatischer und repressiver werdende Durchsetzung der kommunistischen Ideologie als Staatsdoktrin verrät die Bedrohung, die gerade von alternativen Erinnerungen und Geschichtsinterpretationen ausgegangen ist.

In den Jahren nach 1945 jedoch hat der Entwurf des „neuen Deutschlands“ viele emigrierte Juden dazu bewogen, aus dem Exil in die Sowjetische Besatzungszone und später in die DDR zurückzukehren. Monika Richarz schreibt dazu:

*Die Rückwanderung früherer deutscher Juden begann schon kurz nach Kriegsende mit einer kleinen, hochgradig motivierten Gruppe. Es waren jüdische Antifaschisten, die zurückkamen in Solidarität mit der Opposition gegen Hitler und helfen wollten, ein neues Deutschland zu errichten. [...] Die meisten der politischen Remigranten waren Kommunisten, die in die sowjetische Zone bzw. in die DDR gingen, so z.B. der Philosoph Ernst Bloch (1949), der Brecht-Komponist Hanns Eisler (1948), der Karikaturist John Heartfield (1950), die Literaturhistoriker Hans Mayer (1945) und Alfred Kantorowicz (1946) oder die Schriftsteller Anna Seghers (1947), Stefan Heym (1945) und Arnold Zweig (1948) sowie der spätere DDR-Kultusminister Alexander Abusch (1946) und die beiden zukünftigen Mitglieder des Zentralkomitees der SED Gerhard Eisler und Albert Norden (1946).*⁴⁶

⁴⁵ Scholz, Hannelore: Schwierigkeiten mit dem Erinnern. In: Schilling, Sabine, Stephan, Inge und Weigel, Sigrid (Hg.): *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. A.a.O., S. 298.

⁴⁶ Richarz, Monika: Juden in der BRD und in der DDR seit 1945. A.a.O., S. 19.

Nur in Ausnahmefällen thematisieren diese Rückkehrer ihre jüdische Herkunft, unterscheiden zwischen der doppelten Art der Verfolgung, der die politisch Aktiven unter ihnen im Nationalsozialismus ausgesetzt waren – als Juden und als Kommunisten / Sozialisten. Bei den meisten von ihnen entspricht dieses Verhalten dem vor 1933 an den Tag gelegten. Es sind assimilierte Juden, für die ihre jüdische Herkunft keine inhaltliche Bedeutung hatte, ja sogar, der Parteideologie entsprechend, nicht haben durfte. Sie haben sich über ihre politische und intellektuelle Tätigkeit definiert, aber nicht über ihre Jüdischkeit, und wurden erst durch die äußere Markierung der Nationalsozialisten zu Juden „gemacht“. Diese Verhaftung innerhalb des politischen Denkens setzt sich bei vielen Juden, die sich beim Aufbau des „neuen Deutschlands“ engagieren, fort. Das politische Engagement scheint den Aufbau einer jüdischen Identität – sei es als Auseinandersetzung mit dem rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten oder als Auseinandersetzung mit jüdischer Geschichte und Religion – auszuschließen.⁴⁷

Entsprechende politisch engagierte Charaktere der Vorkriegsgeneration gibt es in den Texten Barbara Honigmanns und Chaim Nolls. Beide sind in der DDR aufgewachsen, später in den Westen emigriert und haben erst als Erwachsene begonnen, sich mit ihrer jüdischen Herkunft und mit dem Judentum auseinanderzusetzen.⁴⁸ In Barbara Honigmanns stark autobiographisch geprägter Erzählung *Eine Liebe aus nichts*⁴⁹ sagt die Ich-Erzählerin rückblickend über ihre Eltern:

Meine Eltern konnten sogar sagen, daß sie noch Glück gehabt hatten, aber sie mußten für den Rest ihres Lebens mit den Bildern und Berichten derer leben, die kein Glück gehabt hatten, und das muß eine schwere Last gewesen sein, so schwer, daß sie immer so taten, als hätten sie damit gar nichts zu tun

⁴⁷ Bei Monika Richarz heißt es dazu: „Viele der zurückgekehrten Kommunisten spielten eine wichtige Rolle beim Aufbau der DDR. Die Aufzählung ihrer Namen bedeutet zugleich viel und wenig. Viel – weil sie zeigt, daß der DDR tatsächlich eine qualitativ bedeutende politische Rückwanderung zugute kam. Wenig – weil die meisten der Genannten sich nicht mehr als Juden verstanden und keiner einer jüdischen Gemeinde beitrug. Der religiöse und der nationale Aspekt des Judentums waren beide letztlich nicht mit der Parteilinie vereinbar. Diese Tatsache wurde entscheidend für die Nachkriegsgeschichte der Juden in der DDR. Der heutige Vorsitzende der Ostberliner jüdischen Gemeinde schätzt, daß etwa zehnmal soviel Juden in der DDR leben, als Juden Mitglieder der acht Gemeinden sind.“ Richarz, Monika: Juden in der BRD und in der DDR seit 1945. A.a.O., S. 19f.

⁴⁸ Chaim Noll hieß ursprünglich Hans Noll. Den Vornamen Chaim nahm er erst nach seiner Ausreise in die Bundesrepublik 1984 an. Er ist der Sohn des DDR-Schriftstellers Dieter Noll (geb. 1927), welcher sowohl in seinen öffentlichen Auftritten als auch in seinen literarischen Texten das Kulturprogramm der SED immer engagiert verkörpert hat. Vgl.: Jäger, Manfred: *Kultur und Politik in der DDR. 1945-1990*. A.a.O., S. 136, 169, 205.

⁴⁹ Honigmann, Barbara: *Eine Liebe aus nichts*. Berlin 1991.

gehabt und als hätte niemand jemals zu ihnen gehört, der in einem Getto verreckt oder in Auschwitz vergast worden ist. [...] Und schließlich waren sie nach Berlin gekommen, um ein neues Deutschland aufzubauen, es sollte ja ganz anders werden als das alte, deshalb wollte man von den Juden besser gar nicht mehr sprechen.⁵⁰

In seinem autobiographischen Essay *Nachtgedanken über Deutschland*⁵¹ kritisiert Chaim Noll am Verhalten seiner Eltern die gleiche, einseitig politische Ausrichtung, wie sie in Barbara Honigmanns Text beschrieben wurde. Er wirft seinen Eltern die Verleugnung ihrer jüdischen Identität vor. Als Beweggrund für ihr Verhalten identifiziert Noll Furcht vor gesellschaftlicher Ausgrenzung. Damit spricht er einen in der DDR häufig verschwiegenen Sachverhalt an, nämlich das Fortbestehen antisemitischer Tendenzen in der Bevölkerung:

Die staatstreue, optimistische Haltung meiner Eltern wurde begünstigt in einem Land, das den bösen, „zersetzenden“ Juden immer verfolgt, den braven Juden dagegen zuweilen geduldet hat. [...] Nach den Theorien meiner Lehrer und meiner Eltern konnte es in meinem Land keine Juden mehr geben, da der Sozialismus auch den Wirrwarr der verschiedenen Religionen auf beglückende Weise gelöst, das heimatlose Wandervolk zur endgültigen Heimstatt im „Fortschritt“ geführt hatte.⁵²

Die erste intensivere Begegnung mit dem Judentum hat Chaim Noll, ursprünglich Hans Noll, seinen eigenen Worten zufolge als Jugendlicher bei der Lektüre von Heinrich Heines Briefen. Dem jüdischen Volk, um das es in den Briefen geht, fühlt Noll sich „tief und geheimnisvoll verbunden.“⁵³ Während des Sechs-Tage-Krieges identifiziert er sich mit Israel und positioniert sich damit in Abgrenzung zu der offiziellen DDR-Politik, die das israelische Handeln verurteilt. Im Jahr 1980 verweigert Noll den Dienst in der Armee und wird daraufhin für längere Zeit in psychiatrische Kliniken eingewiesen. 1984 kann er in die BRD ausreisen und nimmt den Vornamen Chaim an. Barbara Honigmann hat, wie sie in einem Essay über das Schicksal ihrer jüdischen Mutter schreibt, erst als beinahe Dreißigjährige begonnen, das Judentum als Bestandteil ihres persönlichen Lebens wahrzunehmen. Die ersten Begegnungen mit der jüdischen Kultur und religiösem Brauchtum hat sie in Ostberlin. 1984 emigriert sie via BRD nach Straßburg, wo sie Mitglied der großen jüdischen Gemeinde wird.

Bei beiden, Chaim Noll und Barbara Honigmann, führt die Beschäftigung mit ihrer jüdischen Herkunft und der Aufbau einer jüdischen Identität dazu, mit der elterlichen Lebensweise zu brechen. Sie teilen die politische Überzeugung

⁵⁰ Ebd., S. 34.

⁵¹ Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. Reinbek bei Hamburg 1992.

⁵² Ebd., S. 24/31.

⁵³ Ebd., S. 29.

ihrer Eltern nicht mehr, die bei jenen zur Entfremdung von einer wie auch immer gearteten jüdischen Existenz führte.

Dieser „generationsbedingte Wechsel in der Einstellung zur jüdischen Herkunft“⁵⁴ ist Vincent von Wroblewsky zufolge ein typisches Phänomen innerhalb jüdischer Familien in der DDR:

*Für ihre Kinder, für die zweite Generation der Überlebenden, wurde jedoch im Laufe der Geschichte der DDR das Selbstverständnis der Elterngeneration brüchig, die – nicht mal dialektische – Aufhebung des besonderen Jüdischen im allgemeinen Menschlichen erwies sich als Täuschung wie vieles andere auch.*⁵⁵

Im Gegensatz zu weitreichenden ideologischen Restriktionen, denen jüdisches Leben in der DDR ausgesetzt war⁵⁶, entwickelt sich das jüdische Leben in der BRD unter entgegengesetzten Prämissen.

Die meisten der 15 000 deutschen Juden, die sich 1945 – außerhalb der Konzentrationslager – in Deutschland befanden, hatten überlebt, weil sie mit Nichtjuden verheiratet und deshalb der Deportation entgangen waren.⁵⁷ Der Großteil von ihnen gehörte einer stark assimilierten, bürgerlichen Schicht an. Im Gegensatz zu den jüdischen Kommunisten, bei denen die Fortsetzung ihrer assimilierten Lebensweise Voraussetzung für ihre politische Arbeit in der SBZ zu sein schien, führte die Erfahrung des nationalsozialistischen Antisemitismus bei vielen nicht-kommunistischen Juden zum Bruch mit ihrer assimilierten Lebensweise. Von denen, die nach 1945 in Deutschland blieben, engagierten sich etliche beim Wiederaufbau der jüdischen Gemeinden in der BRD.⁵⁸ Sie bildeten zusammen mit der Restgruppe der osteuropäischen Displaced Persons, die ebenfalls in Deutschland blieben, die Mitgliedschaft der jüdischen Gemeinden.⁵⁹

Wenn auch nicht in dem gleichen Umfang wie in der SBZ, so kehrten auch einige jüdische Intellektuelle in die westlichen Besatzungszonen zurück. Auch

⁵⁴ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 41.

⁵⁵ von Wroblewsky, Vincent: *Zwischen Thora und Trabant. Juden in der DDR*. Berlin 1993, S. 11. Zitiert nach Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 41.

⁵⁶ Ab 1985 ändert sich der Umgang der staatlichen Institutionen der DDR mit der jüdischen Minderheit. Vgl.: Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses, S. 28f.

⁵⁷ Einen eindrucksvollen Bericht über sein Leben im nationalsozialistischen Deutschland bieten die Tagebücher des jüdischen Romanisten Victor Klemperer. Klemperer wurde nicht deportiert – er lebte in einer Mischehe und war dekorierte Kriegsveteran aus dem 1. Weltkrieg – und überlebte die nationalsozialistische Herrschaft in Dresden. Klemperer, Victor: *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933-1945*. Berlin 1999.

⁵⁸ Vgl.: Richarz, Monika: Juden in der BRD und in der DDR seit 1945. A.a.O., S. 16.

⁵⁹ Zu den Schwierigkeiten, die aus der extremen Heterogenität der Gemeinden resultierten, vgl.: Richarz, Monika: Juden in der BRD und in der DDR seit 1945. A.a.O., S. 17ff, Bodemann, Michal: Staat und Ethnizität: A.a.O., S. 52-57.

bei ihnen ist eine Neuorientierung in bezug auf ihr jüdisches Selbstverständnis zu erkennen. Die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk wird explizit formuliert und die Vernichtung des jüdischen Volkes durch die Nationalsozialisten öffentlich angeklagt. Als Beispiel für eine solche Neuorientierung nach 1945 sei hier Max Horkheimer zitiert, der nach Frankfurt am Main zurückkehrte und dort 1950 zusammen mit Theodor W. Adorno das Institut für Sozialforschung wiedereröffnete:

Wir jüdischen Intellektuellen, die dem Märtyrertod unter Hitler entronnen sind, haben nur eine einzige Aufgabe. Mitwirken, daß das entsetzliche nicht wiederkehrt und nicht vergessen wird. Die Einheit mit denen, die unter unsagbaren Qualen gestorben sind. Unser Denken, unsere Arbeit gehört ihnen. Der Zufall, daß wir entronnen sind, soll die Einheit mit ihnen nicht fraglich, sondern gewisser machen. Was immer wir erfahren, hat unter dem Aspekt des Grauens zu stehen, das uns wie ihnen gegolten hat. Ihr Tod ist die Wahrheit unseres Lebens. Ihre Verzweiflung und ihre Sehnsucht auszudrücken, sind wir da.⁶⁰

Trotz der starken Vorbehalte, die auf jüdischer Seite im In- und vor allem Ausland in bezug auf jüdisches Leben in Deutschland bestanden, boten die westlichen Besatzungszonen ungleich bessere Ausgangsbedingungen für die bewußte Neugründung jüdischen Lebens als die sowjetische Besatzungszone. Die offiziellen Vertreter der neu entstehenden Bundesrepublik wurden von der amerikanischen Besatzungsmacht stark gedrängt, eine Politik gegenüber den Juden und Israel zu formulieren.⁶¹ Umfangreiche Verhandlungen und spätere Zahlungen von sogenannten „Wiedergutmachungsgeldern“ an jüdische Organisationen und den Staat Israel waren die Folge.⁶² Gleichzeitig sorgten die Westmächte auch für eine ständige Präsenz der nationalsozialistischen Verbrechen in den Medien.

So war zumindest von offizieller deutscher Seite her die Anwesenheit von Juden in der jungen BRD erwünscht – am Umgang mit ihnen sollte sich den Worten des amerikanischen Hochkommissars John McCloy zufolge schließlich die demokratische und völkerrechtliche Mündigkeit der Deutschen zeigen.⁶³

Was sich allerdings in den westlichen Besatzungszonen und späteren BRD nicht von der SBZ und späteren DDR unterschied, waren die

⁶⁰ Zit. nach Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S.257.

⁶¹ Bodemann, Michal: Staat und Ethnizität. A.a.O., S. 59.

⁶² Zur Geschichte der „Wiedergutmachung“ vgl.: Brozik, Karl: Einmalig und voller Lücken. Entschädigung und Rückerstattung. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter-Opfer-Folgen. A.a.O., S. 183-191.

⁶³ Vgl.: Bodemann, Michal: Staat und Ethnizität. A.a.O., S. 61f und ders.: A Reemergence of German Jewry? A.a.O., S. 56.

zugrundeliegenden Prämissen der kommunistischen Partei. Auch im Westteil Deutschland gab es in kommunistischen Kreisen keine Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Massenvernichtung der Juden, bzw. keine Berücksichtigung der jüdischen Überlebenden im Rahmen der Vergangenheitsarbeit. In der eingangs zitierten Textstelle aus Esther Dischereits *Joëmis Tisch* wird genau diese Problematik anhand der Ausführungen eines kommunistischen Redners in der Bundesrepublik geschildert: „Von diesen sechs Millionen sagt er nichts.“⁶⁴ Und die Reaktion der jungen jüdischen Protagonistin gleicht der Reaktion, die Barbara Honigmann und Chaim Noll aus ihren eigenen Lebensläufen schildern: die Leerstelle in der kommunistischen Ideologie bezüglich des an den Juden begangenen Unrechtes „rührt sie seltsam an“. Wie Vincent von Wroblewsky für die DDR-Gesellschaft konstatiert⁶⁵, ist die bewußte Konfrontation des Widerspruches zwischen linken Parteiprämissen und jüdischem Selbstverständnis auch in der Bundesrepublik erst der nachgeborenen Generation möglich. Thomas Nolden schreibt über dieses Phänomen in der Bundesrepublik – die erste nachgeborene Generation sind hier die „älteren Geschwister“:

*Von den politischen Biographien vieler ihrer älteren Geschwister unterscheidet die Jungen darüber hinaus, daß sie weitaus weniger mit dem Antisemitismus in Teilen der Linken umzugehen hatten als die durch die Studentenbewegung politisierte Generation. Die von der Linken definierte Alternative zwischen jüdischer Identität als Zionist und linkem Selbstverständnis als Israelkritiker hatte in der linken jüdischen Intelligenz einen hohen Rechtfertigungsdruck erzeugt, dem nur mit viel Energie zu begegnen war. Die prononcierte Ausbildung eines auch zur Öffentlichkeit gewandten Selbstverständnisses gelang hier vielen erst, nachdem die Linke durch den Zerfall der kommunistischen Staaten im Osten und die politische Wende im Westen an Popularität und zum Teil auch an intellektueller Dominanz Einbußen zu verzeichnen hatte.*⁶⁶

Auch in dem folgenden Textbeispiel macht die Ich-Erzählerin deutlich, daß vor dieser – eher als Eingeständnis anmutenden – Artikulation ihres Jüdischseins ein langer Prozeß der Selbsterkenntnis lag. Sie muß sich erst ihr Unvermögen eingestehen, soweit in der kommunistischen Ideologie aufzugehen, daß diese ihre jüdische Identität transzendieren würde. Die Unfähigkeit der Ich-Erzählerin, sich ganz dem politischen Engagement zu verschreiben, ist nicht etwa eine bewußte Verweigerung gegen den totalitären Anspruch der kommunistischen Ideologie. Eher mit Bedauern gesteht sie sich das Scheitern ihres Wunsches nach normaler (linker) Sozialisation innerhalb

⁶⁴ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 99.

⁶⁵ Vgl.: Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“, S. 140f.

⁶⁶ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., 55f.

der deutschen Gesellschaft ein. Es ist vielmehr eine Unfähigkeit, sich von der (unbewußten) Fixierung auf Auschwitz zu lösen, also den Mechanismen der negativen Symbiose zu entkommen:

*Muß man Jude sein, hab ich mich lang genug gefragt. Das Kains-Mal der Geburt, vergessen unter Wassern von Sozialismus, schimmert es durch auf meiner Haut.
Sie holten mich ein, die Toten der Geschichte, und ließen mich teilhaben. Ich wollte nicht teilhaben, partout ein normaler Linker sein – unterdrückt im Repertoire der Klassen, Klassenkämpfe, der Herrscher und Beherrschten.
Der Versuch ist mir gründlich mißlungen.⁶⁷*

Dieses implizite Bedauern, das sich bis zur Verzweiflung auswachsen kann, ist charakteristisch für die Art und Weise, mit der jüdische Charaktere in den Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen die Zwangsläufigkeit der negativen Symbiose erfahren. Selbstwahrnehmungen und Fremdwahrnehmungen der jüdischen Figuren ergänzen sich zu Erfahrungen der Unzugehörigkeit. Ausgangspunkt für diese Erfahrungen sind häufig Alltagssituationen. Es ist charakteristisch für die negative Symbiose, daß die jeweiligen Aussagen oder Verhaltensweisen, in denen sie zum Ausdruck kommt, Ergebnisse unbewußter Prozesse sind. Besonders typisch sind Situationen, in denen auf deutscher Seite eine offensichtliche Verdrängung bestimmter Erinnerungsfelder stattgefunden hat, die auf jüdischer Seite wiederum besonders präsent sind und deren Ignorieren durch die deutsche Seite als Aggression empfunden wird, oder wie Diner es nennt, als „Anschlag auf das Gedächtnis.“⁶⁸

So wird in der folgenden Textstelle aus Esther Dischereits *Joëmis Tisch* im Verhalten einer deutschen Lehrerinnenfigur eine Vergangenheitsarbeit dargestellt, dessen Verdrängungen und Verschiebungen durch die gedanklichen Einschübe der jüdischen Ich-Erzählerin entlarvt werden:

Sie stammt aus Königsberg. Schwarzgefärbte Haare. Ein durchschnittliches Vierzig-fünfzig-Jahr-Gesicht. Gegen die vielen Fremdworte in der Benutzung der deutschen Sprache geht sie vor, hat einen herben Zungenschlag in ihrer Aussprache. Wie sie so vor der Klasse steht, beginnt sie eines Tages zu erzählen. Als Lehrerin habe sie die Treppen putzen müssen. So war das, weil die Russen kamen. [...] Zu Schuljahresbeginn stand ich vor vierhundert Schülern – Kammerkonzertante. Pause. Ludwig Uhland. Glaubt an das Wenden aller Qual im Frühling. Während die blauen Bänder Mörikes durch die Aula knattern ... „Wir haben heut nach altem Brauch, ein Schweinchen abgeschlachtet; der ist ein jüdisch heikler Gauch, wer solch ein Fleisch verachtet.“ Das sollte ich den aufgenommenen Sextanern nicht in ihr Album schreiben, ein früher, später, Mittel-Uhland? Ja, Agnes Miegel ist der Lehrerin die liebste. So, da war sie auf den Knien gelegen in einer Russen-Wohnung. Schulbänke eignen sich zum

⁶⁷ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 9.

⁶⁸ Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 244.

*Kreisemalen. BDM, da ist sie auch gewesen. Sie sprang durch das Sonnenwendfeuer, meine Mutter aus dem Zug.*⁶⁹

Zwei Gegenüberstellungen strukturieren diese kurze Passage: die Gegenüberstellung von deutschem und jüdischem Lebens unter den Nationalsozialisten, und die Gegenüberstellung von deutscher und jüdischer Erinnerungspolitik anhand der deutschen Literaturgeschichte. In ihren eigenen Worten stilisiert die Figur der Lehrerin sich selbst als Opfer des Krieges – schließlich habe sie „als Lehrerin“ Treppen putzen müssen, als die Russen am Kriegsende nach Deutschland vorstießen. Dieser Stilisierung stellt die jüdische Ich-Erzählerin gedanklich das Schicksal ihrer eigenen Mutter gegenüber, die als Jüdin von den Nationalsozialisten verfolgt wurde. Durch die parallele Satzkonstruktion, die die jeweiligen Lebensumstände auf ein gemeinsames Verb bezieht, wird die Absurdität des Opferanspruches der Lehrerin deutlich: „Sie sprang durch das Sonnenwendfeuer, meine Mutter aus dem Zug.“⁷⁰ Das der Lehrerinnenfigur zugeschriebene Verhalten läßt sich nach Diner als typischer Versuch einer deutschen Nichtjüdin interpretieren, das Gefühl kollektiver Schuld durch die symbolische Annahme einer Opferidentität zu kompensieren.

Die zweite Gegenüberstellung in dieser Textstelle verweist auf einen durch Auschwitz konditionierten, selektiven Umgang mit der deutschen Kulturgeschichte. Die Ich-Erzählerin beschreibt als Kulturpolitik ihrer deutschen Schule, daß kanonisierte deutsche Dichter zwar nach wie vor gefeiert werden, daß antisemitische Passagen ihrer Werke jedoch seit 1945 verschwiegen werden. Somit streicht die Schule in ihrer Funktion als staatliche Autorität den traditionellen, auch kulturell verwurzelten Antisemitismus aus dem öffentlichen Erinnern und leistet damit einem Verhalten Vorschub, das Diner als kollektive Verdrängung einer mit Schuldgefühlen belasteten Vergangenheit bezeichnet hat. Der Versuch der Ich-Erzählerin, durch eine demonstratives Zitieren der zensierten Passagen gegen diese „Erinnerungspolitik“ anzugehen – sie will einen judenfeindlichen Vers Ludwig

⁶⁹ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 44.

⁷⁰ Karen Remmler schreibt bezüglich dieser Textstelle: „Dischereit’s text exposes the unwillingness of many Germans to name the perpetrators or to take responsibility for the remembrance of the Shoah. By inserting quotation marks around statements by Germans that are interrupted by the narrator’s sarcastic monologues about the blindness of many Germans to their false piety, Dischereit exposes the lack of communication between Germans and Jews.“ Remmler, Karen: *The ‘Third Generation’ of Jewish-German Writers*. A.a.O., S. 803.

Uhlands in das Album einer Mitschülerin schreiben –, wird ihr von den schulischen Autoritäten untersagt.

Mit dem Verweis auf antisemitische Inhalte in der deutschen Kulturgeschichte entspricht die jüdische Ich-Erzählerin wiederum einem Verhalten, das Diner zufolge Merkmal eines typisch jüdischen Verarbeitungsprozesses der traumatischen Vergangenheit ist. Er interpretiert den Versuch, Auschwitz innerhalb der Kontinuität eines traditionellen Antisemitismus einzuordnen, als Deckerinnerung, um die „grenzenlose Hilflosigkeit“⁷¹ angesichts der Sinnentleertheit des Ereignisses zu mildern:

[...] Bei den Juden löst die Erinnerung an Auschwitz einen horror vacui grenzenloser Hilflosigkeit aus – eine unfassbare Leere, die besser mit einer Plombe von Deck- und Ersatz Erinnerung verschlossen bliebe – des Weiterlebens wegen.⁷²

Über die anhaltende Wirkung der negativen Symbiose, ihre andauernde Bedeutung für das Verhältnis zwischen Deutschen und Juden schreibt Dan Diner:

Solch negative Symbiose, von den Nazis konstituiert, wird auf Generationen hinaus das Verhältnis beider zu sich selbst, vor allem aber zueinander prägen. [...] Das Scheitern einer Bewältigung dort, wo der Monstrosität des Verbrechens wegen Bewältigung sich als vergeblich offenbart; angestrengte Mühe, die sich bestenfalls als aussichtsloser Entsorgungsversuch von Schuld erweist – all das gebärt eine Kultur, die von einem durch Auschwitz hervorgerufenen Schuldgefühl geprägt ist, das ständig nach Entlastung sucht. Doch der Versuch verstehbaren Entweichens bleibt vergebens. Die Allgegenwärtigkeit des Ereignisses führt den Flüchtenden immer wieder an die mit Auschwitz getränkte Erinnerung zurück.⁷³

Die Dimension der von Diner analysierten Determinierung durch die negative Symbiose kommt vor allem in solchen Textstellen zum Ausdruck, in denen die Vergangenheit im Gespräch zwischen jüdischen und nichtjüdischen Charakteren bewußt unausgesprochen bleibt. In solchen Situationen wird deutlich, daß die Wirkung der negativen Symbiose sich ganz unabhängig von den individuellen Persönlichkeiten der jeweiligen Charaktere entfaltet. Sie ist nicht an persönliche Schuld oder persönliche Lebensläufe gebunden und läßt sich deshalb auch nicht durch persönliche Bemühungen außer Kraft setzen. Ihre Wirkung ist überindividuell und kontextunabhängig, sie manifestiert sich in zufälligen Situationen und willkürlichen Äußerungen. So ist es in der folgenden Textstelle aus Barbara Honigmanns Erzählung „Roman von einem Kinde“ die Abbildung in einer Illustrierten, die bei der jüdischen Ich-

⁷¹ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 244.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 243f.

Erzählerin das Gefühl der Getrenntheit von ihrer nichtjüdischen Freundin hervorruft, mit der sie gerade zusammen die Ferien verbringt. Die Abbildung ist ein Foto (aus dem zweiten Weltkrieg), auf dem ein Soldat zu sehen ist, der mit angelegtem Gewehr Jagd auf eine Frau macht, die einen kleinen Jungen auf dem Arm trägt. In der Erzählung wird nicht ausdrücklich erwähnt, ob die Frau und das Kind auf dem Foto jüdisch sind. Diese Information scheint für die Ich-Erzählerin nicht relevant zu sein, da sie sich aufgrund ihrer jüdischen Herkunft unwillkürlich mit dem Schicksal des Opfers identifiziert, ihre nichtjüdische Freundin aber auf der Täterseite einordnet. Auch die Freundschaft, die sie mit der nichtjüdischen Deutschen verbindet, vermag diese Wahrnehmung nicht aufzulösen. Um die Ferienstimmung nicht zu stören, enthält die Ich-Erzählerin ihrer Freundin das Foto vor. Das eigene Gefühl des Getrenntseins aber läßt sich dadurch nicht aufheben. So bleibt in dieser Szene der Wunsch nach einem von der Vergangenheit unberührten Verhältnis Illusion, auch wenn er von jüdischer Seite geteilt wird. Die jüdische Frauenfigur muß ihrer Freundin das Bild vorenthalten, „vielleicht, weil ich sie schonen wollte oder weil uns das gemeinsame Ansehen so hilflos gemacht und uns so getrennt hätte, oder ich weiß nicht warum.“⁷⁴

Genauso wenig, wie die Wirkung des als „negative Symbiose“ charakterisierten Verhältnisses zwischen Deutschen und Juden bestimmter Situationen bedarf, um sich zu entfalten, so wenig scheint sie von einem bestimmten historischen Kenntnisstand der beteiligten Personen abhängig zu sein, wie die folgende Textstelle aus Katja Behrens Erzählung „Salomo und die anderen“ impliziert. Die jüdische Ich-Erzählerin berichtet dort rückblickend von ihrer Jugendfreundschaft zu dem nichtjüdischen Jungen Wolfgang. Als Bedingung für die Unschuld ihres jugendlichen Miteinanders nennt die Ich-Erzählerin die beidseitige historische Unbedarftheit.⁷⁵ Die Gültigkeit der negativen Symbiose

⁷⁴ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 21.

⁷⁵ Interessant sind hier die Konnotationen, die das „Nichtwissen“ der beiden Charaktere begleiten. Beide Charaktere sind Kinder, die nach 1945 geboren wurden. Ihre Wahrnehmungen sind nicht von den Kategorien der nationalsozialistischen Doktrin geprägt, so daß sie vorbehaltlos miteinander umgehen können. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum „Volk der Täter“ und zum „Volk der Opfer“ sind sie aber historisch determiniert. Diese Gruppenzugehörigkeiten werden im Text durch unterschiedliche äußerliche Attribute etabliert. Die deutsche Figur Wolfgang ist „frech und weizenblond“, wobei zumindest das Attribut „weizenblond“ als impliziter Hinweis auf ein „arisches“ Äußeres interpretiert werden könnte. Gleichzeitig ist Wolfgang „vaterlos“, was möglicherweise eine Bedingung für seine historische

hängt jedoch nicht von dem Bewußtseinsstand der Betroffenen ab, sie besteht auch unabhängig davon. Dieses wird in den Worten der Ich-Erzählerin ganz deutlich, die über das damalige, scheinbar unschuldige Verhältnis zu dem nichtjüdischen Freund rückblickend konstatiert, „daß uns mehr trennte als das Übliche“. So negiert auch diese Textstelle die Möglichkeit eines von der Vergangenheit unberührten Verhältnisses zwischen Juden und Nichtjuden. Eine wirklich unschuldige, unbedarfte Annäherung zwischen Deutschen und Juden, wie sie sich hier zwischen den Kindern zu entwickeln scheint, bleibt Illusion:

Einen vaterlosen Wolfgang hatte ich dort zum Freund, der war frech und weizenblond, und wir kletterten zusammen auf einen Baum, um unsere erste Zigarette zu rauchen – ich glaube, es war eine Juno, und meine Nase war noch nicht ausgewachsen, und wir wußten noch nicht, was geschehen war und daß uns mehr trennte als das Übliche. Ein Krieg war zuende gegangen, das wußten wir, auch war uns zu Ohren gekommen, das der Russe furchtbar gehaust hatte, der Rest war Schweigen.⁷⁶

In der Erzählung *Joëmis Tisch* von Esther Dischereit gibt es mehrere Passagen, welche die von Diner prognostizierte, allmähliche Verbannung von Auschwitz im Bewußtsein der Deutschen illustrieren. Der Wunsch nach Normalität und nationaler Identität kann Diner zufolge dazu führen, daß „Auschwitz nicht nur in seiner Bedeutung als massenhafter Judenmord, sondern auch als Zivilisationsbruch beiseite geschoben oder durch Historisierung abgetan [...] wird.“⁷⁷ Eine solche, makabere Historisierung beschreibt das folgende Textbeispiel aus Esther Dischereits *Joëmis Tisch*. Die Figur eines kleinen Jungen, der mit seinem Vater über „die Juden“ spricht, läßt sich als Stellvertreterfigur für seine Generation junger Deutscher interpretieren, so daß sich in seinen Worten das zukünftige Geschichtsbild Deutschlands offenbart. In diesem Geschichtsbild fehlt das Bemühen, die Dimension der nationalsozialistischen Judenvernichtung zu würdigen. Aber auch die bisherigen, aus der kollektiven Schuldempfindung hervorgehenden Reaktionen der Verdrängung und des beschämten Schweigens tauchen in den Worten des Jungen nicht mehr auf. Auschwitz wird zu einem Zwischenfall in der Geschichte reduziert. Die

Unbedarftheit darstellen könnte. Mit dem Vorhandensein eines deutschen Vaters, der den Nationalsozialismus in irgendeiner Art und Weise als Erwachsener miterlebt haben muß, ließe sich Wolfgang's historische Unbedarftheit wahrscheinlich nicht vereinbaren. Die Ich-Erzählerin wird durch die Hervorhebung ihrer „Nase“ als Jüdin identifiziert, insofern die große Nase einem traditionellen antisemitischen Klischee über das Aussehen von Juden entspricht. So ist bei ihr das fehlende Bewußtsein ihrer jüdischen Herkunft – „meine Nase war noch nicht ausgewachsen“ – Bedingung für ihre kindliche Unbedarftheit im Umgang mit dem Täterkind Wolfgang.

⁷⁶ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 43f.

unmenschlichen Verbrechen, die hinter dem Begriff „Auschwitz“ stehen, werden in den Worten des kleinen Jungen zu einer empirischen Tatsache: „Die Juden sind die, die verbrannt werden.“ In der Erzählung wird die Tatsache explizit hervorgehoben, daß der Vater des Jungen nichts auf dessen Ausführungen erwidert. Die Ich-Erzählerin legt ihm zwar die Möglichkeit einer Erwiderung in den Mund, die er jedoch nicht tätigt. Auch dieses väterliche Verhalten läßt sich als Indiz für die Richtigkeit von Diners Beobachtung deuten, daß sich die deutsche „Gefühlswaage in Richtung Normalität, in Richtung von Versöhnung mit sich und der nationalen Geschichte [neigt].“⁷⁸ Seine Generation, in der Auschwitz unmittelbare Präsenz besaß und für die das Dilemma der negativen Symbiose als wesentliche Erfahrung in das eigene Selbstverständnis eingegangen ist, kann dieses Ereignis nicht abschütteln, wie es seinem nachgeborenen Sohn möglich ist. Aber in der älteren Generation scheint sich ein gewisser Überdruß einzustellen, was die schuldbeladene Erinnerung an Auschwitz betrifft. Das Schweigen des Vaters in dieser Textstelle läßt sich als Zeichen seines Unwillens lesen, an die in deutschem Namen begangenen Verbrechen gemahnt zu werden, genauso wie selber an sie zu mahnen – das nämlich wäre die einzig legitime Erwiderung auf die Worte seines Sohnes gewesen:

Meine Unterhaltung schnappt sein Sohn mit auf. „Papa, was ist das, Jude?“ Der Papa kann jetzt sagen, sei still, mein Lieber, wir sind doch alle Menschen. Ein Jude ist doch auch ein Mensch, genauso wie du und ich. „Nein“, sagt das Kind, „ich nicht. Ich bin ja deutsch. Ich werde nicht verbrannt so wie die anderen.“ So sagt Papa nichts, ich sage auch nichts [...].⁷⁹

An anderer Stelle in der Erzählung *Joëmis Tisch* beschreibt die jüdische Ich-Erzählerin, wie ein Arbeitskollege von ihr einen „Judenwitz“ erzählt. Der Vorgang, auf den der Witz referiert, ist die Verbrennung der Leichen jüdischer Opfer in den Krematorien der nationalsozialistischen Konzentrationslager⁸⁰:

Was willst du, Jude, Seife oder warm im Zimmer? Der Jude sagt, ich will es warm. Da rauchen die Kamine, und Seife gibt es extra. – Die blonden, kurzgeschnittenen Haare biegen sich vor Lachen weit zurück. Seit sechs Jahren ist er im Beruf, hat hier gelernt, ist hier geblieben.⁸¹

⁷⁷ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 255f.

⁷⁸ Ebd., S. 256.

⁷⁹ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 23.

⁸⁰ Genau wie die anderen Bereiche der Vernichtungsmaschinerie war auch die Entsorgung der Leichen in den Verbrennungsöfen von großer planerischer Sorgfalt und Präzision gekennzeichnet. Vgl.: Piper, Franciszek: Massenvernichtung von Juden in den Gaskammern des KL Auschwitz. In: Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau (Hg.): *Auschwitz: Nationalsozialistisches Vernichtungslager*. Oswiecim 1997, S. 243-258.

⁸¹ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 50f.

Die systematische Vernichtung von Millionen von Juden, deren logistische Umsetzung in den Konzentrationslagern geschah, wird hier also zur Grundlage eines Witzes gemacht. Im Literaturlexikon findet man unter dem Stichwort „Witz“:

*[...] In der modernen Witztheorie seit Sigmund Freud erkennt man im Witz als Erzählform eine erotische oder aggressive Tendenz, die normalerweise gesellschaftlich gehemmt ist und der Kritik unterliegt. Durch das Entwaffnen der Kritik wird die für die Hemmung solcher Tendenzen aufgewandte Energie frei und kann in Lachen abgeführt werden. [...]*⁸²

Anders formuliert läßt sich der Witz als Form der Bewältigung gesellschaftlich tabuisierter Bereiche beschreiben. Er untergräbt die gesellschaftsinterne Zensur oder Kritik, die eine Artikulation der tabuisierten Inhalte im Normalfall verhindert, indem er diese Inhalte von der gesellschaftlich-moralischen auf die „unernste“ Ebene des Witzes verschiebt. Dabei hängt es von der Stärke der gesellschaftsinternen Kritik ab, ob eine solche Verschiebung möglich ist. Weiterführend ist dann zu fragen, ob im Anschluß an diese Verschiebung eine Bewältigung möglich ist. Der Theorie Dan Diners zufolge ist eine Bewältigung des Phänomens Auschwitz zu keiner Zeit und von keiner Seite aus denkbar – „das Scheitern einer Bewältigung dort, wo der Monstrosität des Verbrechens wegen Bewältigung sich als vergeblich offenbart.“⁸³ Auf deutscher Seite identifiziert Diner eine starke Tabuisierung von Auschwitz aufgrund von Schuldgefühlen, die sich in der Form von Verdrängungen und Deckerinnerungen äußert. In bezug auf die gesellschaftlichen Ausgangsbedingungen bei der Entstehung eines Witzes heißt das, daß die gesellschaftlichen Zensurinstanzen, welche die Thematisierung von Auschwitz hemmen, außergewöhnlich stark sind – gerade weil sie so sehr mit Schuld aufgeladen sind. Eine für den Witz nötige „Untergrabung“ dieser Zensur scheint deshalb als völlig undenkbar.

In der oben zitierten Textstelle geschieht nun genau das. Eine deutsche Figur erzählt einen Witz über die Verbrennung von Juden in den Krematorien der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Diese Tatsache allein läßt die Textstelle als alarmierende Aussage erscheinen über das Verschwinden der gesellschaftlichen Hemmschwelle, die den Umgang mit Auschwitz bisher geprägt hat. Besonders bedrohlich allerdings wirkt diese Textstelle, wenn man

⁸² Karrer, Wolfgang: Witz. In: *Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren-Werke-Begriffe*. 5 Bde., Gütersloh 1989, S. 3091f.

⁸³ Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 244.

mit Freud nach der aggressiven Tendenz dieses Witzes fragt. Wogegen oder gegen wen richtet sich die aggressive Tendenz hier? Psychologisch betrachtet richtet sich die Aggression gegen die Schuldgefühle, die seit 1945 wesentlicher Teil der nationalen Identität der Deutschen sind, ist sie Ausdruck eines Überdrusses, an dieser Schuld weiter zu tragen. In der literarischen Manifestation des Witzes allerdings richtet sich die Aggression gegen den Leidtragenden seiner Pointe, gegen den Juden. Damit spiegelt dieser Witz einen ganz fatalen psychologischen Prozeß wider, in dem die Juden als Hauptopfergruppe der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik nun als Verursacher der Schuldgefühle verdammt werden, die die nationalsozialistischen Verbrechen bei den Deutschen ausgelöst haben. Unter einer solchen verschobenen Wahrnehmung wird dann jeder Überlebende der Shoah, ja jeder Jude überhaupt auf deutscher Seite als personifizierter Vorwurf empfunden. Dieses Empfinden steigert sich, sobald von jüdischer Seite öffentlich an Auschwitz und die deutsche Schuld erinnert wird.

Der judenfeindliche Witz, den die deutsche Männerfigur in Esther Dischereits Text erzählt, läßt sich in seiner schuldabwehrenden, aggressiven Tendenz als Resultat dieser verschobenen Wahrnehmung verstehen.

Dan Diner hat die Möglichkeit einer solchen Entwicklung in seinem Aufsatz zwar bereits skizziert, aber er muß sie für relativ unwahrscheinlich gehalten haben, wie das Fragezeichen am Ende seines Satzes zeigt:

[...] die Manöver des Ausweichens vermögen angesichts ständigen Gemahnens an das Grauen sich in blinde Wut zu steigern – Antisemitismus wegen Auschwitz?⁸⁴

Die zitierte Textstelle aus Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch* läßt sich als Bestätigung der Befürchtung interpretieren, die Dan Diner dreizehn Jahre zuvor in seinem Aufsatz angedeutet hat.

Bis hierher ging es in den ausgewählten Textstellen vor allem um die Darstellungen von Interaktionen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Figuren. Wie deutlich geworden sein sollte, laufen in ihnen Mechanismen ab, die der von Diner beschriebenen negativen Symbiose entsprechen. Die Empfindungen, die innerhalb dieser Interaktionen bei den jüdischen Charakteren ausgelöst werden, sind Unverständnis für das Verhalten der

⁸⁴ Ebd.

deutschen Charaktere, manchmal auch Zorn und eine oftmals schmerzhaft empfundene Unzugehörigkeit. Die jüdischen Charaktere erfahren die negative Symbiose als Dilemma, dem sie nicht entkommen können. Sie leiden unter der historischen Determinierung, die Diner zufolge für lange Zeit das Verhältnis zwischen Juden und Deutschen prägen wird, und können sich von der Sensibilisierung, die sie für bestimmte Verhaltensweisen und Äußerungen von deutscher Seite verletzlich macht, nicht befreien, selbst wenn sie das wünschen. Eine Tendenz der Normalisierung, wie sie durch einige der deutschen Figuren zum Ausdruck kommt – dort allerdings einer „Entsorgung der Vergangenheit“⁸⁵ gleichkommt – ist bei den jüdischen Charakteren nicht zu erkennen.

Als Dilemma empfinden jüdische Charaktere dieser Textgruppe die Auswirkungen der negativen Symbiose jedoch auch in solchen Bereichen, die nicht die Auseinandersetzung mit der deutschen Gesellschaft betreffen. Als zentrales Beispiel einer jüdischen Deckerinnerung im Umgang mit Auschwitz hat Dan Diner die Fokussierung auf Israel identifiziert. Israel wird Diner zufolge von vielen israelischen Juden als einzige mögliche Antwort auf die Shoah verstanden. Dabei sei das Engagement beim Aufbau des jüdischen Staates für manchen jüdischen Überlebenden der Shoah auch als Versuch zu werten, die Empfindung von Schuld wegen des eigenen Überlebens zu kompensieren. Aber auch für nicht-israelische Juden, insbesondere für die in Deutschland, sei die Fokussierung auf Israel wesentlicher Bestandteil ihrer jüdischen Identität, sagt Diner:

Eines jedoch scheint sicher: das an Auschwitz gemahnende Gefühl, aus Zufall und nicht des Zionismus wegen überlebt zu haben, dürfte so unerträglich sein, daß es mit einer historiosophischen Konstruktion des Sinnhaften verdeckt wird. Israel als Reaktion, als Antwort auf den Holocaust, der wiederum in eine durch traditionellen Antisemitismus geformte Geschichtssicht integriert wird. Insofern wird Israel aufgrund des proto-zionistischen Bewußtseins der Juden nach 1945 zum tragenden Bestandteil einer Deckerinnerung, Teil jener Plombe, jener psychischen Prothese, die ein Weiterleben nach Auschwitz als sinn- und zweckhaft möglich machen soll und letztendlich auch möglich macht. [...] Und die Juden in Deutschland? Für sie stellt Israel mehr als für alle anderen eine psychische Stütze, einen Identitätsersatz dar; müssen sie doch ständig und immer wieder vor sich und vor den Juden der Welt rechtfertigen, warum sie durch Anwesenheit im Hause des Henkers den Eindruck erwecken, nach Auschwitz sei Normalität eingekehrt – Normalität, als sei nichts geschehen.⁸⁶

Eine Fokussierung auf Israel wird auch in einigen Stellen dieser ersten Textgruppe deutlich. Dabei scheint das Verhältnis der jüdischen Charaktere zu Israel jedoch oft problematisch zu sein. Eine Mischung aus sehnsüchtiger

⁸⁵ Der Begriff wurde von Jürgen Habermas geprägt. Zitiert nach ebd., S. 257.

Bewunderung und kritischer Distanz bestimmt in Katja Behrens Erzählung „Salomo und die anderen“ die Reflexionen der Ich-Erzählerin über Israel. Wie aus ihren Worten deutlich wird, ist die jüdische Ich-Erzählerin in Deutschland zu Hause, hält sich aber regelmäßig besuchsweise in Israel auf. Zu beiden Ländern besitzt sie eine innere Bindung, die den Aufbau einer eindeutigen Zugehörigkeit wechselweise verhindert. Israel wird dabei mit Eigenschaften wie Kraft und Leidenschaft attribuiert.⁸⁷ Es ist bezeichnend, daß der Anblick fußballspielender, israelischer Jugendlicher diese Assoziationen bei der Ich-Erzählerin freisetzt. Die athletischen, braungebrannten und hingebungsvoll spielenden israelischen Jungen sind Sinnbild eines starken, kämpferischen Judentums, dem die unverhohlene Bewunderung der Ich-Erzählerin gilt. Durch das Auftreten eines ebenfalls jugendlichen Zuschauerpaares in Uniform wird in der Erzählung neben dem sportlichen auch der militärische Aspekt dieses Kämpfertums vor Augen geführt.

Das Ideal des starken, kämpferischen Judentums ist in der israelischen Politik durch die Betonung der militärischen Stärke und die Entscheidung für eine zweijährige Wehrpflicht systematisch kultiviert worden.⁸⁸ Zusammen mit der staatlichen Souveränität wird in der „Volksarmee“ das sichtbare Zeichen einer jüdischen Identität gefeiert, die mit der traditionellen jüdischen Leidensapologie bricht. Jahrtausendlang waren die Leiden, denen Juden in den verschiedenen Exilländern ausgesetzt waren, als Strafe Gottes angesehen worden. Diese Interpretation geht auf die Thorastelle zurück, in der Abraham die Austreibung seines Volkes aus dem gelobten Land angekündigt wird, in das er von Gott geführt worden ist, um es zu besitzen. In 1.Mos. 15:13-16 heißt es:

Da sprach der HERR zu Abram: Das sollst du wissen, daß deine Nachkommen werden Fremdlinge sein in einem Lande, das nicht das ihre ist; und da wird man sie zu dienen zwingen und plagen vierhundert Jahre. Aber ich will das Volk richten, dem sie dienen müssen. Danach sollen sie ausziehen mit großem Gut. [...] Sie aber sollen erst nach vier Menschenaltern wieder hierher kommen; denn die Missetat der Amoriter ist noch nicht voll.

Die Austreibung der Juden aus dem gelobten Land wird hier als gerechte Strafe Gottes für Gesetzesverstöße des jüdischen Volkes dargestellt. Diese

⁸⁶ Ebd., S. 253f.

⁸⁷ Vgl.: Das Identitätsfeld der „negativen Symbiose“, S. 128f.

⁸⁸ Dieses Ideal steht gleichzeitig in krassem Gegensatz zu älteren, antisemitischen Stereotypen, in denen der jüdische Körper als schwach und krank konnotiert war. In solchen Stereotypen wurde als Stärke des jüdischen Volkes einzig sein scharfer Intellekt hervorgehoben, der jedoch durch die gleichzeitige Paarung mit feigen, korrupten Charakterzügen moralisch diskreditiert wurde.

Strafe ist jedoch temporär und stellt den Bund zwischen Gott und seinem auserwählten Volk nicht in Frage – gleichzeitig mit der Ankündigung der Austreibung wird das Versprechen auf eine Rückkehr nach Israel gegeben. Insofern die Vertreibung und Zerstreuung des jüdischen Volkes also gottgewollt ist, führt die tatsächliche und oftmals sehr grausame Erfahrung des Exils nicht zu einer Infragestellung Gottes, sondern wird als Bestätigung der eigenen Auserwähltheit und als Beweis des bestehenden Bundes mit Gott interpretiert – und deshalb erduldet.⁸⁹ Neben den in der Thora genannten und in vergleichbarer Weise gedeuteten Exilerfahrungen des jüdischen Volkes – das assyrische (722 v. Chr.) und das babylonische Exil (586-538 v. Chr.) – wurden auch Vertreibungen und Pogrome in Mittelalter und Neuzeit in dieser Tradition gedeutet, so z.B. die Vertreibung der Juden aus England (1394) und die Vertreibung aus Spanien am Ende des sogenannten „Goldenen Zeitalters“ (1492).⁹⁰

Das Ausmaß und die Beschaffenheit des nationalsozialistischen Genozids sprengte jedoch die Dimension dieses Erklärungsmodells. Die mit der nationalsozialistischen „Endlösung“ intendierte totale Ausrottung des jüdischen Volkes ließ sich nicht mehr in das jüdische Leidensmodell integrieren, sie pervertierte es. Hinter der Vernichtung von Millionen von europäischen Juden eine wie auch immer geartete Sinnhaftigkeit zu erkennen, die das Diasporamodell ja besitzt, war für den Großteil der überlebenden Juden unmöglich.⁹¹ So wurden nach 1945 sogar Stimmen innerhalb des

⁸⁹ Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 8.

⁹⁰ Ebd., S. 7.

⁹¹ Einige Wissenschaftler argumentieren, daß sich in den internationalen Diplomatenkreisen erst nach Bekanntwerden der nationalsozialistischen Verbrechen eine echte Bereitschaft entwickelte, die Einrichtung eines jüdischen Staates zu fördern. Sie folgern, daß es ohne die unsäglichen Leiden der Juden unter den Nationalsozialisten den jüdischen Staat Israel gar nicht geben würde, daß also das Erleiden der Shoah den Juden erst die Rückkehr ins Verheißene Land ermöglicht hat:

Trotz einer grundsätzlichen Befürwortung der zionistischen Bewegung durch die englische Regierung (vgl. die „Balfour-Deklaration“ vom 02.11.1917) war die britische Palästinalpolitik vor 1947 ausschließlich auf die eigenen Interessen ausgerichtet gewesen. So hatte England während des 1. Weltkriegs sowohl den jüdischen als auch den arabischen Bewohnern Palästina als eigenen Herrschaftsbereich in Aussicht gestellt, um sie als Bundesgenossen zu gewinnen. Mit der eigenen Übernahme des Mandats über Palästina durch die Briten wurden Juden wie Araber in ihren Erwartungen getäuscht. Die Spannungen zwischen den drei Parteien steigerten sich in der Zeit zwischen den Weltkriegen. Die Auseinandersetzung zwischen Juden und britischen Mandatsherren spitzte sich dramatisch zu, als die Briten sich während des 2. Weltkrieges einer äußerst restriktiven Einwanderungspolitik schuldig machten, die den Tod mehrerer Tausend jüdischer Flüchtlinge aus dem nationalsozialistischen Deutschland zur Folge hatte.

Judentums laut, welche die positiven Konnotationen des Diasporamodells, den darin offenbar werdenden Bund mit Gott, ganz und gar in Frage stellten.⁹²

Für die meisten Juden war die Absage an ein jüdisches Exildasein die Konsequenz aus der Erfahrung der Shoah. Wie Dan Diner in seiner Theorie der negativen Symbiose betont, wurde der Zionismus für viele zur Antwort auf die Shoah. Mit der Lebenssituation in Israel, dem ersten jüdischen Nationalstaat seit der Vertreibung der Juden vor mehr als 2000 Jahren, ging ein neues jüdisches Selbstverständnis einher. Wesentlicher Bestandteil dieses neuen Selbstverständnisses ist sicherlich ein überdurchschnittliches Sicherheitsbedürfnis Israels, das aus der Angst vor der Vergangenheit und der Furcht vor einer erneuten Vertreibung genährt wird. Daß dieses Sicherheitsbedürfnis mit der grundsätzlichen Bereitschaft einhergeht, Konflikte kriegerisch zu lösen, liegt zum einen an den Umständen der Gründung Israels, die von ständigen bewaffneten Auseinandersetzungen mit den in Palästina ansässigen Arabern begleitet war. Zum anderen mag diese Bereitschaft auch der traumatischen Erfahrung einer Exilgeschichte zuzuschreiben sein, in der das Judentum zu zerstreut war, um sich geschlossen gegen antisemitische Pogrome zu verteidigen.⁹³

Doch erst nach Kriegsende, als Hunderttausende jüdischer Überlebender aus Europa nach Palästina drängten und die Weltöffentlichkeit mit Bestürzung Kenntnis von den nationalsozialistischen Verbrechen an den Juden nahm, wurde die Teilung Palästinas in einen jüdischen und einen arabischen Staat ernsthaft in Erwägung gezogen und durch eine internationale Kommission der UNO geprüft. Am 29.11.1947 wurde die Teilung Palästinas schließlich durch die UNO-Vollversammlung befürwortet, wobei die geschlossene Ablehnung des Vorschlages durch die arabischen Mitgliedsstaaten die Verwirklichung des Beschlusses eher zweifelhaft erscheinen ließ. Schließlich schufen die Juden vollendete Tatsachen, als sie am Vorabend der Beendigung des britischen Mandats über Palästina, am 14.05.1948, den neuen Staat Israel ausriefen. Durch ihren Sieg im folgenden, ersten jüdisch-arabischen Krieg verteidigten die Juden ihren jungen Staat und wählten am 25.01.1949 Chaim Weizmann zum ersten Staatspräsident Israels. Vgl.: Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 105-112.

Die Auffassung, daß es den Staat Israel ohne die vorherigen Greuelthaten der Nationalsozialisten nicht geben würde, wird jedoch von vielen Zionisten abgelehnt. Mit dem Hinweis auf die Entwicklung der zionistischen Bewegung, die sich bereits vor dem 2. Weltkrieg dem Ziel eines eigenen jüdischen Staates beträchtlich genähert hatte, vertreten sie die Meinung, daß die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina früher oder später unausweichlich gewesen wäre, und auch gegen die nationalen Interessen europäischer und arabischer Mächte durchgesetzt worden wäre.

⁹² Vgl.: „Holocaust-Theologie“. In: Maier, Johann und Schäfer, Peter: *Kleines Lexikon des Judentums*. Stuttgart 1981, S. 140f.

⁹³ Dan Diner erklärt in seinem Aufsatz „Negative Symbiose“, warum die Empfindung von Scham über einen vermeintlich nicht geleisteten Widerstand gegen die Nationalsozialisten einer falschen jüdischen Wahrnehmung entspringt. Er weist darauf hin, „daß es ‚die Juden‘ als kohärente Volksgruppe, als zusammenhängendes nationales Kollektiv in Europa, gar nicht gab; daß die Nazis – vor allem in Deutschland – Menschen erst zu Juden erklären mußten, um sie entsprechend zu behandeln. Welche soziale und politische Dichte wäre unter einer atomisierten Bevölkerung, die von den Nazis überhaupt erst zusammengeführt wurde,

Diese unterschiedlichen historischen und psychologischen Faktoren münden in eine israelische Mentalität, die sich sehr stark über die staatliche Souveränität und die dazugehörigen, nationalen Streitkräfte definiert.

So ist die Idealisierung von Kraft und Stärke, die in der Textstelle von Katja Behrens an den jugendlichen Fußballspielern festgemacht und von der jüdischen Ich-Erzählerin aus Deutschland bewundert wird, zentrales Charakteristikum einer typisch israelischen Mentalität. Noch im selben Atemzug, in dem die Ich-Erzählerin ihre Bewunderung artikuliert – „Ich sehe ihm zu und spüre, wie mich ein kindlicher Stolz überkommt [...]“ – nimmt sie ihre Aussage jedoch wieder zurück: Nur, weil sie noch nicht wieder lange genug in Israel sei, um sich über das Land zu ärgern, wäre sie zu so einer positiven Emotion fähig, erklärt sie. Das Ärgernis, das es der jüdischen Ich-Erzählerin aus Deutschland unmöglich macht, einen uneingeschränkten Enthusiasmus für das Land Israel zu entwickeln, wird in einem kurzen Einschub konkretisiert: „reichlich überheblich“ nennt sie dort die Einstellung der Israelis. Sie macht ihr Urteil an dem landläufigen, hebräischen Terminus „ha-arets“ fest, mit dem Israelis ihr Land bezeichnen und den sie mit „das Land“ übersetzt. Die Ich-Erzählerin empfindet diesen Terminus als anmaßend, weil er Israel mit einem semantisch allgemeinen Referenten bezeichnet und in dieser Unverhältnismäßigkeit eine Herabsetzung aller anderen Länder suggeriert. Die kritische Distanz zu Israel, die in diesen Worten der Ich-Erzählerin deutlich wird, reflektiert die bestehende Spannung zwischen dem Diasporajudentum und dem zionistischen Selbstverständnis Israels. Seit der Staatsgründung Israels haben israelische Juden immer wieder den Verbleib von Juden in der Diaspora verurteilt und diese zur Heimkehr ins „Gelobte Land“ aufgefordert, als dessen real-politische Manifestation sich der Staat Israel versteht.⁹⁴ Gerade den in Deutschland lebenden Juden wird von israelischer

voraussetzen, um überhaupt den Versuch *militärischen* Widerstandes zu unternehmen [...]“. Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 251f.

⁹⁴ In der Proklamation des Staates Israel durch David Ben Gurion, den Führer der sozialdemokratischen Partei Mapai, heißt es: „[...] Wir rufen das jüdische Volk in der ganzen Welt auf, uns in den Aufgaben der Einwanderung und des Aufbaus zu unterstützen und an unserer Seite zu stehen im Kampf um die Erfüllung des Traums von Generationen von der Auslösung Israels. [...]“ Zit. nach Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 113.

Seite oftmals mit großem Unverständnis begegnet.⁹⁵ Von der Ich-Erzählerin wird die zionistische Einstellung Israels als Infragestellung ihrer eigenen Existenz empfunden. Gleichzeitig scheint sie in dem israelischen Selbstverständnis den Anspruch auf eine alleinige Vertretung jüdischer Belange zu erkennen, den sie als Anmaßung empfindet. Trotz ihrer Fixierung auf Israel – die Ich-Erzählerin vergleicht ihre Situation als Diasporajüdin mit der einer „Schiffbrüchigen“, die erst in Israel wieder „festen Boden unter den Füßen“ hat – und der inneren Kraft, die sie aus dem selbstbewußten, starken Judentum Israels zieht, ist ihr Verhältnis zu Israel deshalb von Vorbehalten geprägt:

Salomo, Jakob und Isaak spielen Fußball. [...] Salomo trägt ein Stirnband. Sein Haar ist lang, lockig und wild. Die Tennisschuhe sind abgetragen und löchrig, er spielt voller Hingabe, mit hochroten Backen. Ich sehe ihm zu und spüre, wie mich ein kindlicher Stolz überkommt – ich bin ja erst ein paar Stunden da und weiß, später werde ich mich wie immer ärgern über das Land, wie sie hier sagen, reichlich überheblich, ha-aretz, als gäbe es nur dieses eine. Aber noch ist es nicht soweit, noch bin ich in dem Rausch der Schiffbrüchigen, die wieder festen Boden unter den Füßen haben, dem feindlichen Element entronnen, eben noch ganz klein, verzagt und hilflos und jetzt die Größten, jubelnd, prahlend, übermütig ... hätte jetzt gern einen Braunen Mann hier, dem würde ich sagen: siehst du, ihr habt uns doch nicht ausrotten können.⁹⁶

Auch in der folgenden Textstelle aus Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch* steht die jüdische Protagonistin – als „Hannahs Tochter“ wird sie meist bezeichnet, was die starke Prägung dieses Charakters durch ihre jüdische Mutter Hannah zum Ausdruck bringt – dem Staat Israel distanziert gegenüber. So distanziert sogar, daß sie Israel noch nie besucht hat:

Er ist auch da – der Roni mit rotem Haar und heller Haut. Nimmt sie um die Hüfte, stellt sie mitten in den Kreis. Er geht zurück, wird Flieger werden. Bombenwerfen auf Mughiras Haus. Das ist die Wüste, die da blüht. Im Frühling wachsen Wunder da, tatsächlich, nur daß Arabisch ihre Sprache ist. Hannahs Tochter steht auf keiner Reiseliste, nur einmal das Gelobte Land zu sehen. Will sie ihr Land nicht sehen?
Ein Land ist kein Land. Sand, Dürre, Steine – dem Palästina vor die Tür geschüttet, mit Bulldozern eingebeinet, das Wasser abgegraben. Häuser in die Luft gesprengt. Bist du verrückt geworden, das Leiden dir den Verstand geraubt ... Fellafel, Fallafel, Fellachen, Fallaschen, Aschen, Schutt und Asche, Stacheln Maschen.
Roni schreibt einen Luftpostbrief vom ganz normalen Krieg. Sabra und Shatila. Schon wieder atmet er Normalität. Roni schreibt, er sei ein Flieger wie andere auch – in Vietnam, Iran, Irak. Da sieh doch nur. Sie sitzt an diesem blöde glänzend staubbedeckten Tisch und malt mit dem Finger „Amalekiter“ auf.
Sabres sind Früchte, die Stacheln noch lange in Fingern verbobren. Zu welchem Gott betest du, dessen Mund speit Steine?⁹⁷

⁹⁵ Es gibt von solchen Aussagen zahllose Beispiele. Einer der prominenteren Vertreter dieser Auffassung war in den letzten Jahren der israelische Präsident Ezer Weizman, der während seines Deutschlandbesuches 1996 die jüdische Gemeinschaft in Deutschland mit der Frage adressiert, wie sie in Deutschland leben könne. Vgl.: Süskind, Martin E.: Von Abraham bis Auschwitz. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 13, 17.01.1996, S. 3.

⁹⁶ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 44f.

⁹⁷ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 102.

In den sehr sprunghaften, stark assoziativ anmutenden Gedankensplittern der Protagonistin kann man Abscheu vor dem andauernden, kriegsrisch ausgetragenen Konflikt zwischen Israelis und Arabern heraushören. Anders als bei Katja Behrens wird der kämpferische Einsatz der israelischen Jugend hier nicht gewürdigt, geschweige denn bewundert, sondern in Frage gestellt. Israel wird in dieser Textpassage als kriegstreibende, aggressive Nation charakterisiert. So heißt es über den israelischen Jungen Roni, der zu Besuch in Deutschland ist: „Er geht zurück, wird Flieger werden. Bombenwerfen auf Mughiras Haus.“ Indem der arabische Gegner hier nicht als militärischer Feind, sondern durch den Begriff „Haus“⁹⁸ als friedlicher und dauerhafter⁹⁹ Bewohner eines Landstriches charakterisiert wird, bekommt das israelische „Bombenwerfen“ eine aggressive Konnotation. Die folgenden anderthalb Sätze scheinen dem Sprecher Roni zugeordnet zu sein, der sein Gegenüber – Hannahs Tochter – über die Beschaffenheit der arabisch besetzten Gebiete aufklärt. Er sagt: „Das ist die Wüste, die da blüht. Im Frühling wachsen Wunder da, [...]“ An dieser Stelle scheint Hannahs Tochter in Gedanken das Wort zu übernehmen und den Satz mit einer nachgestellten Erläuterung zu beenden: „[...] tatsächlich, nur daß Arabisch ihre Sprache ist.“ Diese Erläuterung erhält ihre besondere Bedeutung gerade durch die Tatsache, daß sie scheinbar zusammenhangslos an die Worte des israelischen Jungen Roni anknüpft. Sie reflektiert darin ein israelisches Denken, das ihrer Meinung nach genauso wenig nach dem Kontext seiner Handlung fragt. Die israelische Denkart, die hier zynisch hinterfragt wird, ließe sich folgendermaßen paraphrasieren: Es ist unwichtig, ob die Wüste, wie in Ronis Beschreibung, voll Wunder ist, und es ist unwichtig, ob die Araber über viele Jahrhunderte bereits in dieser Wüste ansässig sind, wie der Terminus „Mughiras Haus“ impliziert; weil sie Araber sind – im Text heißt es „nur daß Arabisch ihre Sprache ist“ – müssen sie verschwinden, notfalls durch israelische Bomben. Mit den Stichworten „Sabra und Shatila“ wird die Grausamkeit des israelischen Vorgehens noch deutlicher hervorgehoben, wobei die angrenzenden Sätze „Roni schreibt einen Luftpostbrief vom ganz normalen Krieg“ und „schon wieder atmet er Normalität“ die Akzeptanz dieses Vorgehens in der

⁹⁸ Der Begriff „Haus“ steht für Seßhaftigkeit und Zivilisation.

israelischen Bevölkerung konstatieren. Sabra und Shatila sind die Namen von zwei palästinensischen Flüchtlingslagern, die als Folge des israelischen Feldzuges gegen den Libanon im Herbst 1982 entstanden waren. Dort kam es vor den Augen der israelischen Armee zu schrecklichen Massakern durch christliche Extremisten, die in die Lager eingedrungen waren. Die israelische Armee war zwar selbst nicht an den Massakern beteiligt, ließ die christlichen Extremisten jedoch in ihrem Morden gewähren. Dieses als Mittäterschaft empfundene Verhalten der israelischen Armee führte zu heftigen Protesten durch die israelischen Linken. Es kam zu den größten Protestdemonstrationen in der Geschichte Israels, in deren Verlauf einer der Demonstranten getötet wurde.

Dieser innerisraelische Konflikt wird in Dischereits Text jedoch nicht reflektiert. „Normale“ israelische Politik wird in *Joëmis Tisch* als hochaggressiv und kriegstreibend dargestellt, verantwortlich für solche Ereignisse wie die Massaker von Sabra und Shatila. Hannahs Tochter will deshalb das Land nicht sehen, das im Text „das Gelobte“ genannt wird und dessen Politik sie so skeptisch gegenübersteht. Die an sie gerichtete Frage – dem Kontext nach von dem israelischen Jungen Roni gestellt –, ob sie „ihr Land“ nicht sehen wolle, weist auf das Dilemma hin, in dem Hannahs Tochter sich befindet: Als nichtisraelische, pazifistische Jüdin, kann Israel nicht „ihr“ Land sein, auch wenn es das Land der Juden ist und es im Verständnis des israelischen Jungen Roni damit automatisch auch ihr Land ist.

Der anschließende Abschnitt kann als Erwiderung der jüdischen Protagonistin auf Ronis Frage interpretiert werden, er kann aber auch als innerer Monolog gelesen werden. In bezug auf den Aussagewert ihrer Rede ist diese Differenzierung irrelevant. Sie würde jedoch den kritischen Einwurf, der ihren Gedankenfluß unterbricht – „Bist du verrückt geworden, [hat] das Leiden dir den Verstand geraubt...“¹⁰⁰ – im ersten Fall einem realen Gegenüber, nämlich Roni, zuordnen, während es ihn im zweiten Fall als eine Art innere Selbstzensur kennzeichnen würde, eine jüdische Selbstzensur, die sie in ihren araberfreundlichen Gedanken zur „Ordnung“ ruft. Mit dem ersten Satzteil dieses Abschnittes – „ein Land“ – etabliert die jüdische Protagonistin zunächst

⁹⁹ Da viele arabische Stämme ursprünglich eine nomadische Lebensform besaßen, ist die Erwähnung ihrer Häuser noch ein deutlicherer Hinweis auf ihre dauerhafte Ansiedlung als es das bei anderen Völkern wäre.

den Anspruch der palästinensischen Araber auf ein eigenes Land – sie referiert auf die arabischen Siedlungsgebiete schließlich als „Land“ und nicht als (unrechtmäßig) besetztes Gebiet. Im Prädikativum des Satzes „Ein Land ist kein Land“¹⁰¹ stellt sie dem von ihr unterstützten Anspruch der Araber die gegenteilige, politische Realität gegenüber: Die palästinensischen Araber besitzen keinen eigenen Staat.¹⁰² Durch das Wort „Land“ wird dieser erste Satz des Abschnittes gleichzeitig an den letzten Satz des vorhergehenden Abschnittes angebunden, der ja mit der Frage endete, ob Hannahs Tochter nicht einmal *ihr* Land, also Israel, sehen wollte. So wird das Fehlen des arabischen Staates in direkten Kontrast zu der Existenz des israelischen Staates gesetzt. Die offensichtliche Kritik an der israelischen Politik, die für sich selbst das Recht auf Eigenstaatlichkeit beansprucht, es den Arabern aber versagt, wird in den anschließenden Sätzen durch eine drastische Schilderung der israelischen Siedlungspolitik noch verschärft. Genau wie im vorhergehenden Abschnitt wird Israel als Urheber der aggressiven Handlungen charakterisiert. „Dem Palästina“, wie der von Jasir Arafat am 15.11.1988 ausgerufene palästinensische Staat heißt, werden „Sand, Dürre, Steine [...] vor die Tür geschüttet“, ihm wird das Wasser abgegraben und Häuser gesprengt.¹⁰³ In der Passivkonstruktion wird deutlich: die Araber erleiden die israelischen Aktivitäten. An dieser Stelle folgt dann der oben erwähnte mahnende Einwurf, der ein retardierendes Moment in der pro-arabischen Assoziationskette der jüdischen Protagonistin bildet. Diese wird im nächsten Satz wieder aufgenommen, wenn eine Reihung arabischer Begriffe durch einen gemeinsamen Reim auf deutsche Begriffe von Trümmer und Zerstörung bezogen wird.

Mitleid mit den Arabern und Resignation über eine Situation im Nahen Osten, in der die kriegerische Konfliktbewältigung zur Normalität geworden ist, bestimmt die weiteren Gedanken der Figur Hannahs Tochter. Neben den

¹⁰⁰ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 102.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² Zum Zeitpunkt der ersten Veröffentlichung der Erzählung im Jahr 1988 waren darüber hinaus Spannungen in der großen Koalition zwischen Likud-Block und Arbeiterpartei sichtbar, die seit 1984 in Israel an der Regierung war. Es ging dabei um die Frage nach der Beteiligung der PLO an Friedensgesprächen und nach der Anerkennung des von der PLO 1988 proklamierten Staates Palästina. Der Likud-Block, dem auch der von 1986 bis 1992 als Ministerpräsident amtierende Yitzhak Schamir angehörte, lehnte beides zunächst rigoros ab. Erst im Oktober 1991 kam es erstmalig zu direkten Verhandlungen zwischen israelischen und arabischen Gesandten.

tagespolitischen Ereignissen fließt auch eine biblische Dimension in die Gedanken der jüdischen Protagonistin ein. „Da sieh doch nur. Sie sitzt an diesem blöde glänzend staubbedeckten Tisch und malt mit dem Finger ‚Amalekiter‘ auf“, heißt es über die Figur Hannahs Tochter. Dieser Bezug läßt sich aus dem Erzählkontext nicht eindeutig klären. Das Volk der Amalekiter stammt wie das der Edomiter von Jakobs älterem Bruder Esau ab. Die Amalekiter lebten als Nomaden und griffen das Volk Israel zur Zeit des Auszugs aus Ägypten wiederholt an. Jahrhunderte blieben sie erbitterte Feinde Israels. Wenn nun das Volk der Amalekiter als Assoziation zu einer der beiden kriegführenden Parteien der Gegenwart verstanden werden soll, so würde die historische Überlieferung eine Assoziation der Amalekiter mit den Israelis ausschließen. Demzufolge würde das aggressive Verhalten der Amalekiter gegenüber dem Volk Israel, wie es in der Bibel überliefert wird, den Konflikt des Staates Israel mit den palästinensischen Arabern als Resultat einer über zweitausendjährigen Fehde einordnen, für dessen Entstehung die Israeliten keine Schuld trifft. Nun ist aber in der Textstelle von Esther Dischereit eine umgekehrte Charakteristik aufgebaut worden ist, in der Israel ein aggressives, verurteilenswertes Verhalten zugeschrieben worden ist, den Arabern aber ein passives, friedliches Verhalten. Deshalb könnte die Erwähnung der Amalekiter in den Gedanken der jüdischen Protagonistin auch dahingehend zu verstehen sein, daß sie das Verhalten der zeitgenössischen Israelis mit dem Verhalten ihrer ehemaligen Feinde gleichsetzt, das in der Bibel selbstverständlich verurteilt worden ist. Aussage ihrer Assoziation wäre dann, daß die israelische Politik den eigenen Verhaltensmaßstäben nicht mehr genügt, daß die Israelis heute die Aggressoren sind, die zu besiegen den Israeliten der biblischen Zeiten Gott beistand.¹⁰⁴ Vielleicht muß die Erwähnung der Amalekiter aber auch nicht als Parteinahme der jüdischen Protagonistin gedeutet werden. Als wertneutrale, resignative Assoziation würde der Verweis auf die Amalekiter den derzeitigen israelisch-arabischen Konflikt dann in den großen Rahmen einer Menschheitsgeschichte einordnen, die sich als Aneinanderreihung kriegerischer Auseinandersetzungen einreihet. Damit würde sie an den vorhergehenden Gedankengang anknüpfen, in dem die Figur Hannahs Tochter über die

¹⁰³ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 102.

Normalität kriegerischer Auseinandersetzungen reflektiert – „Roni schreibt den Luftpostbrief vom ganz normalen Krieg. [...] Roni schreibt, er sei ein Flieger wie andere auch – in Vietnam, Iran, Irak.“

Ganz deutlich wird in dieser Textstelle aus Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch*, daß die in Deutschland aufgewachsene jüdische Protagonistin dem Staat Israel sehr distanziert gegenübersteht. Auch wenn die Gedanken der jüdischen Figur Hannahs Tochter im Zwiegespräch mit der israelischen Jungenfigur Roni stark assoziativ anmuten, ist ihre Abscheu gegen jegliche Art kriegerischer Auseinandersetzung deutlich zu erkennen. Mit dieser Kritik nimmt sie Israel nicht aus, sondern belegt die militärischen Aktionen Israels im Gegenteil mit ungewöhnlich negativen Bildern. In diesem Punkt unterscheidet sich die Figur Hannahs Tochter bei Esther Dischereit eklatant von der weiblichen jüdischen Ich-Erzählerin in Katja Behrens' Text „Salomo und die anderen“. Während die Ich-Erzählerin bei Behrens gerade den kämpferischen Aspekt der israelischen Identität bewundert hat, verachtet die jüdische Protagonistin bei Dischereit die israelische Politik aufgrund ihrer Demonstrationen militärischer Stärke. Trotzdem erscheinen beide Figuren letztlich von einem ähnlichen Gefühl gegenüber Israel geprägt zu sein: dem Gefühl der Unzugehörigkeit. Die eine Figur wird durch ein israelisches Verhalten gegenüber den Diasporajuden verärgert, das sie als Anmaßung empfindet, die andere Figur durch ein israelisches Verhalten gegenüber den arabischen Nachbarn, das sie als Aggression empfindet. Beide Aspekte des israelischen Verhaltens können als Bestandteil eines kompromißlosen Zionismus aufgefaßt werden, der den in Deutschland beheimateten Frauenfiguren fremd ist. Dieser fehlende Zugang zu der „proto-zionistischen“¹⁰⁴ Mentalität der Israelis wird von den beiden Frauenfiguren teils verärgert, teils resignierend empfunden. Im Gesamtzusammenhang der beiden Texte kommt ihm jedoch eine weitreichendere Bedeutung zu: Genauso wenig wie Deutschland und seine nichtjüdische Gesellschaft kann Israel und seine jüdische Gesellschaft den beiden Frauenfiguren die Möglichkeit einer positiven Identifikation bieten. Genau wie ihr Verhältnis zu Deutschland ist auch jenes zu Israel von dem

¹⁰⁴ Vgl.: 2.Mo 17:8-13; 5.Mo 25:19; 1.Sam 15:1-8; 1.Sam 30:1-20. Bei Ungehorsam der Israeliten gegen seine Gebote entzog Gott ihnen allerdings seine Unterstützung im wiederholten Kampf gegen die Amalekiter. Vgl.: 4.Mo 14:43-45; Ri 3:13.

Gefühl der Unzugehörigkeit bestimmt. Die jüdische Identität der beiden Frauenfiguren scheint deshalb mehrheitlich auf Erfahrungen des Andersseins und der Abgrenzung zu beruhen und nicht auf affirmativen Erfahrungen der Zugehörigkeit und Identifikation.

Damit läßt sich bei diesen beiden Charakteren nicht, oder nur bedingt, die von Dan Diner analysierte Bedeutung Israels als Identitätsersatz für die in Deutschland wohnenden Juden erkennen. Eher noch als die Figur Hannahs Tochter in Dischereits Text entspricht die jüdische Ich-Erzählerin in Behrens Text Diners Gesellschaftsanalyse. Sie zeigt durch ihre regelmäßigen Aufenthalte in Israel zumindest eine sichtbare Fixierung auf das Land, auch wenn ihr Verhältnis zu Israel innerlich distanziert und kritisch ist. Die Fixierung dieser literarischen Figur auf Israel entspricht dem Stellenwert, die die Auseinandersetzung mit Israel im Gesamtzusammenhang des Erzählbandes von Behrens besitzt. Vier von den sieben Erzählungen sind in Israel angesiedelt und beleuchten unterschiedliche Aspekte und Charaktere dieses Landes, immer aus der Sicht einer jüdischen Frauenfigur aus Deutschland. In Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch* hingegen ist die oben behandelte Textstelle die einzige, die eine explizite Auseinandersetzung mit Israel darstellt. Bezeichnenderweise ist diese Auseinandersetzung in Deutschland angesiedelt, und nicht in Israel, wohin Hannahs Tochter dem Text zufolge ja nicht einmal reisen will.

Zusammenfassend läßt sich über die Texte der ersten, hier vorgestellten Gruppe sagen: Die jüdischen Charaktere, die in ihnen vorgestellt werden, zeichnen sich durch ein starkes Bewußtsein ihrer jüdischen Herkunft aus. Dieses Bewußtsein wird in den wenigsten Fällen durch die Pflege jüdischer Tradition im Elternhaus vermittelt oder durch eine anderweitige Sozialisation in jüdischen Kreisen. Es entsteht vielmehr als Reaktion auf die nichtjüdische deutsche Gesellschaft und zwar als Gegenreaktion auf jene Mechanismen der Verdrängung, die den Umgang mit der Vergangenheit dort charakterisieren. Als Ursache dieser Verdrängungsmechanismen identifiziert Dan Diner die Existenz starker Schuldgefühle im kollektiven Bewußtsein der Deutschen seit 1945. Deshalb versteht er sie als Ausdruck einer andauernden Fixierung der

¹⁰⁵ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 253.

Deutschen auf die als Phänomen Auschwitz bezeichneten Verbrechen der Nationalsozialisten. Diese Fixierung auf die Vergangenheit charakterisiert gleichfalls das Bewußtsein der jüdischen Charaktere in den behandelten Textstellen, wenn auch unter gegenteiligen Vorzeichen. Gerade die Verdrängungsmechanismen der deutschen Gesellschaft zwingen die jüdischen Charaktere, in ihrem Selbstverständnis bei jener Vergangenheit einzusetzen, die von der deutschen Gesellschaft als Leerstelle tabuisiert wird. Indem sie diese Leerstellen innerlich ergänzen oder öffentlich einklagen, werden sie zur Stimme der jüdischen Opfer, die von den nationalsozialistischen Deutschen ermordet worden sind. Anders betrachtet läßt sich hier die Verdoppelung einer jüdischen Opfer- und einer deutschen Täteridentität erkennen. Sowohl die Initiation als auch das Bezugsobjekt des Identifikationsprozesses, der bei den jüdischen Charaktere abläuft, sind durch deutsches Verhalten determiniert; zum einen durch die Verdrängungsmechanismen der deutschen Nachkriegsgesellschaft, zum anderen durch die nationalsozialistischen Verbrechen am jüdischen Volk. So erscheint die jüdische Identität in den oben genannten Textstellen weniger aktiv gestaltet als vielmehr passiv erlitten zu sein, weniger von Momenten der Affirmation und Zugehörigkeit bestimmt als von Momenten der Abgrenzung und Unzugehörigkeit. Eine Ausrichtung auf Israel als Möglichkeit eines positiven Identitätersatzes, wie ihn Dan Diner in seiner Theorie der negativen Symbiose beschreibt, läßt sich bei den jüdischen Charakteren der ersten Textgruppe nicht beobachten. Die Auseinandersetzung mit Israel ist im Gegenteil von Momenten der Unzugehörigkeit geprägt.

3.2 Traum einer neuen Normalität

In den Texten der ersten Gruppe wird das Leiden jüdischer Charaktere an den Determinierungen der negativen Symbiose betont und die auf deutscher Seite wahrgenommene, zunehmende Verdrängung von Schuldgefühlen problematisiert. Dabei wird die Zuordnung der jüdischen Charaktere als Opfer und der nichtjüdischen deutschen Charaktere als Täter auch in bezug auf das Miteinander in der deutschen Nachkriegsgesellschaft aufrechterhalten. Die Kritik, die in den Texten der ersten Gruppe transportiert wird, richtet sich primär gegen das Verhalten der verschiedenen deutschen Charaktere. Es ist ein (aktives) Fehlverhalten, das sich vor allen Dingen in einer unangemessenen

Aufarbeitung der Vergangenheit und einer fehlenden Sensibilisierung für die Belange der gegenwärtigen jüdischen Minderheit zeigt. Dieses Verhalten wird von den jüdischen Charakteren (passiv) erlitten und führt zu einem Selbstverständnis als Opfer und Fremder.

In den Texten der zweiten Gruppe hingegen wird primär das Verhalten von jüdischen Charakteren kritisiert. Auch hier geht es um den unangemessenen Umgang mit der Vergangenheit. Dabei werden die jüdischen Protagonisten zum einen durch eine Flucht in Deckerinnerungen charakterisiert, zum anderen durch ein Verhalten, das die Umstände der negativen Symbiose für eigene Interessen nutzbar macht. Beides führt zum Aufbau einer „exklusiven“ Opferidentität, welche die Abgrenzung von der nichtjüdischen deutschen Gesellschaft bewußt kultiviert und nicht, wie in den Texten der ersten Gruppe, erleidet. Hinter der Kritik an dem dargestellten Verhalten jüdischer Charaktere wird in den Texten der zweiten Gruppe der Ruf nach einem offeneren Dialog und einem weniger vergangenheitsfixierten Miteinander von Deutschen und Juden hörbar.

Rafael Seligmanns Roman *Die jiddische Mamma* ist geprägt von einer antagonistischen Darstellung Deutschlands und Israels als Ort jüdischer Existenz. Anlaß für diese Gegenüberstellung bietet der halbjährige Studienaufenthalt des jüdischen Protagonisten Samuel in Tel Aviv.

Jüdisches Leben in Israel wird bei dieser Gegenüberstellung als stark, selbstbewußt und vor allem selbstverständlich beschrieben, während jüdisches Leben in Deutschland als zerrissen, unnatürlich und paranoid beschrieben wird.¹⁰⁶ Das Leben in Deutschland wird sowohl von der Figur des deutschen Juden Samuel als auch von verschiedenen Figuren israelischer Juden unter dem Begriff der Diaspora-Existenz zusammengefaßt. Der Begriff der Diaspora stammt aus der jüdischen Religionslehre. Er bezeichnet die unfreiwillige Zerstreuung des jüdischen Volkes in der Welt – der freiwillige Aufenthalt von

¹⁰⁶ Die Wahrnehmung Israels durch den jüdischen Protagonisten Samuel in Seligmanns Text besitzt eine starke Ähnlichkeit mit der Wahrnehmung Israels durch die jüdische Ich-Erzählerin in der zuvor besprochenen Erzählung „Salomo und die anderen“ von Katja Behrens. In einem anderen Aspekt der Erzählhandlung, nämlich der Kritik des jüdischen Protagonisten Samuel an der aggressiven Siedlungspolitik Israel, ähnelt die Figur Samuels wiederum der Figur Hannahs Tochter in der zuvor besprochenen Textpassage aus Esther Dischereits *Joëmis Tisch*. Da der jüdische Protagonist Samuel in Seligmanns Text sich jedoch in anderen Aspekten

Juden außerhalb Israels wird als Galut bezeichnet. Das dem Begriff der Diaspora entgegengesetzte Konzept der Heimkehr ins Gelobte Land wird als „Alija“ bezeichnet. Die „Alija“ ist ein religionsgeschichtliches Konzept, dessen politisch-pragmatische Umsetzung im Zionismus gefordert wird. Es wird in dem Roman *Die jiddische Mamme* nicht explizit genannt, doch durch das implizite Mitdenken dieses der Diaspora entgegengesetzten Begriffes wird der konkrete Staat Israel in dem Text *Die jiddische Mamme* nicht nur als historisch-empirische Tatsache eingeordnet, sondern als Realisierung des religiösen Konzeptes der „Alija“ konnotiert.

Unter dieser zionistischen Perspektive wird jüdisches Leben in der Diaspora grundsätzlich in Frage gestellt. Immer wieder wird in Seligmanns Roman die Diasporaexistenz für verschiedene Verhaltensweisen nichtisraelischer Juden verantwortlich gemacht. So redet Samuel von sich selber als „Diasporajuden“ und vergleicht seine eigene Ängstlichkeit bei einem Ausflug in israelisches Grenzgebiet mit der scheinbaren Furchtlosigkeit der israelischen Männer.¹⁰⁷ Gedanken, die Samuel über die Möglichkeit einer friedlichen Konfliktlösung mit den Arabern äußert, werden von dem Bruder seiner zukünftigen Braut, einem israelischen Soldaten, als Vorschläge eines „neurotischen Diasporajuden“¹⁰⁸ abgewertet. Die Kibbuzbewohnerin Margalith weist die Frage nach einer möglichen Kibbuzexistenz Samuels mit den Worten zurück, daß er als „individualistischer Diasporajude“¹⁰⁹ dort nicht hineinpasse.

Unter den verschiedenen Diasporaländern besitzt Deutschland seit 1945 einen besonders fragwürdigen Status. Diese Problematik ist in *Die jiddische Mamme* sehr präsent. Von der in Tel Aviv lebenden Tante des jüdischen Protagonisten Samuel wird immer wieder ihr Unverständnis gegenüber dem in Deutschland lebenden Rest der Familie formuliert. So wollte die Tante Rebecca Samuel bereits als Kind adoptieren, „damit das Kind als stolzer Jude unter seinesgleichen aufwächst und nicht unter Mördern im verfluchten Naziland.“¹¹⁰ Sie kann ihre Schwester und deren Mann nicht verstehen, die im „Naziland

signifikant von den jüdischen Frauenfiguren bei Behrens und Dischereit unterscheidet, werden die Schwerpunkte seiner Wahrnehmung hier noch einmal ausgeführt.

¹⁰⁷ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 93.

¹⁰⁸ Ebd., S. 97.

¹⁰⁹ Ebd., S. 161.

¹¹⁰ Ebd., S. 31.

hocken“ und Samuel „zwingen, auf diesem verfluchten Boden aufzuwachsen.“¹¹¹

Die in Deutschland lebenden Charaktere haben die Infragestellung jüdischen Lebens in Deutschland längst internalisiert. Sie reagieren mit einem demonstrativen Bekenntnis ihrer jüdischen Identität darauf. Für die Mutter Samuels ist es von allergrößter Wichtigkeit, daß ihr Sohn eine Jüdin heiratet und mit ihr – dem biblischen Gebot entsprechend – Nachwuchs zeugt. Auch für Samuel ist die Heirat mit einer nichtjüdischen Frau grundsätzlich ausgeschlossen. Die Tatsache, daß er über mehrere Jahre eine nichtjüdische Freundin hat, versucht er durch sein anderweitiges Engagement für die „jüdische Sache“¹¹² zu kompensieren:

Seit ich mit einer Schickse¹¹³ ging, hatte ich mich eifrig in der jüdischen Studentenpolitik engagiert. Ich wollte Bella und mir beweisen, daß ich ein guter Jude geblieben war.¹¹⁴

In Israel stellt Samuel dann mit Erstaunen fest, wie unproblematisch die Integration seiner nichtjüdischen Freundin ist, die ihn dort besucht. In Deutschland, so gesteht Samuel, würde er es nicht wagen, mit einer „Schickse“ in jüdischen Kreisen zu verkehren. Es ist vor allem diese Unverkrampftheit im Umgang mit dem eigenen Jüdischsein, die Samuel an den israelischen Juden bewundert. Deshalb schätzt er bei Veranstaltungen des „Weltverbandes jüdischer Studenten“ besonders seine israelischen Kommilitonen, denn diese „waren die einzigen, die sich nicht dauernd mit Identitätsproblemen rumschlügen.“¹¹⁵ Die Schlägereien, in die er bei abendlichen Streifzügen zusammen mit den israelischen Kommilitonen verwickelt wird, empfindet er als wohltuend für seine „Diasporaseele“¹¹⁶. Israel bietet Samuel die Gelegenheit, der Unnatürlichkeit und Reflektiertheit jüdischen Lebens in Deutschland zu entkommen und sein Judentum nicht als Einengung, sondern als Befreiung zu empfinden:

Das Wetter war warm, vom Meer wehte eine laue Brise, in der Ferne sah man die Lichter Tel Avivs. Hier gab es keine Antisemiten, keine herrschsüchtigen Mammes und keine heiratswütigen Schickses. Israel machte mich frei. Erstmals in meinem Leben.¹¹⁷

¹¹¹ Ebd., S. 37.

¹¹² Ebd., S. 25.

¹¹³ „Schickse“ ist eine abwertende Bezeichnung im Jiddischen für eine nichtjüdische Frau.

¹¹⁴ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 25.

¹¹⁵ Ebd., S. 42.

¹¹⁶ Ebd., S. 42.

¹¹⁷ Ebd., S. 28.

Die Verherrlichung Israels, die in diesen Textstellen artikuliert wird, muß nach Diners Theorie der negativen Symbiose als Kern einer Deckerinnerung verstanden werden, die auf jüdischer Seite den Umgang mit Auschwitz erleichtert.¹¹⁸ Die Fixierung auf diese Deckerinnerung bestimmt das Verhalten des jüdischen Protagonisten Samuel in dem Roman *Die jiddische Mamme*. Es führt zur Ausbildung eines sehr ambivalenten, jüdischen Selbstverständnisses. So ist das Verhältnis Samuels zu Israel von Bewunderung und Sehnsucht geprägt, verursacht aber gleichzeitig Gefühle der Unterlegenheit ob der eigenen Diasporaexistenz. Dieses „Manko“ wird durch ein Verhalten zu kompensieren versucht, das sich zwar mit den Gegebenheiten des Lebens in Deutschland arrangiert, einer wirklichen Integration in die deutsche Gesellschaft aber ablehnend gegenübersteht. Sowohl Samuel als auch seine Eltern und seine jüdischen Freunde in München trennen zwischen der notwendigen Interaktion mit Nichtjuden und dem exklusiven Umgang innerhalb der jüdischen Kreise. Es besteht eine strenge Hierarchie von Juden, „Halbjuden“ und Nichtjuden. Gerade die im Roman thematisierte herablassende Haltung der jüdischen Szene Münchens gegenüber einer „Halbjüdin“ entlarvt allerdings die Künstlichkeit und Paranoidität dieser Hierarchisierung – verstärkt noch durch den grotesken Umstand, daß die Figur der „Halbjüdin“ nach jüdischer Religionslehre einen ganz normalen jüdischen Status hat, weil sie eine jüdische Mutter besitzt, und sie lediglich dem deutschen, patrilinearen Verständnis zufolge eine „Halbjüdin“ wäre:

Alle Liebe, alle Opfer- und Leidensbereitschaft halfen Vera jedoch nichts. Kaum hatte Schlojme sein Studium dank Verenas Diplomarbeit beendet, jagte er sie zum Teufel. [...] Der Grund war [...] Veras Herkunft. Sie war eine „Schicksse“. Veras Mutter war zwar geborene Jüdin, damit waren ihre Kinder nach der verbindlichen Auslegung der Halacha ebenfalls Juden. Um solche „altmodischen“ Bestimmungen kümmerte sich Münchens jüdische Gesellschaft jedoch nicht. Als Jude akzeptiert wurde nur, wer „rasserein“ war, also zwei jüdische Eltern hatte. Verenas Vater aber war Goj. Da halfen keine Liebe und kein Geld, das SS [Spitzname der jüdischen Männerfigur ‚Schlojme‘, I.K.] so bitter nötig hatte. Auf Dauer schämte er sich zu sehr, als Schicksen-Junge zu gelten und damit dem gesellschaftlichen Bann der Juden in München anheimzufallen.¹¹⁹

An dieser Textstelle wird das stilistische Mittel besonders deutlich, das Seligmanns gesamten Text durchzieht: die Ironie. Dadurch wird hier das dargestellte Verhalten der jüdischen Gesellschaft in München in Frage gestellt. Die zentralen Denkmuster dieses Verhaltens – die Ausgrenzung einer Jüdin als

¹¹⁸ Vgl.: Das Identitätsfeld der „negativen Symbiose“, S. 128f.

¹¹⁹ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 106f.

„Schickse“ unter der Kategorie der „Rassereinheit“ bei gleichzeitiger Ignorierung der religiösen Bestimmungen der Halacha als „altmodisch“ – werden durch die Anführungszeichen ironisch hervorgehoben und in ihrer Absurdität gekennzeichnet. Durch die Kategorie der „Rassereinheit“ und den Spitznamen „SS“ für den handlungstragenden jüdischen Charakter dieser Textstelle werden die beschriebenen Ausgrenzungsmechanismen der jüdischen Gesellschaft mit der antisemitischen Ausgrenzungspolitik der Nationalsozialisten assoziiert, insofern beide Begriffe aus der nationalsozialistischen Terminologie stammen.¹²⁰ Diese begriffliche Assoziation verleiht der ironisch gestalteten Kritik am jüdischen Verhalten eine besondere Schärfe.

Neben der Absurdität des jüdischen Miteinanders wird auch die Unnatürlichkeit des Umgangs zwischen Juden und Nichtjuden in Deutschland dargestellt. Selbst ein Produkt der negativen Symbiose erkennt der Ich-Erzähler in seiner deutschen Umwelt die komplexen Wechselbeziehungen zwischen historischer Schuld und gegenwärtigem Verhalten sehr deutlich und kommentiert diese manchmal ironisch, manchmal verärgert:

Heimlich, ohne Karin und Bella ein Wort zu sagen, beantragte ich ein Israel-Stipendium beim „Deutschen Akademischen Austauschdienst“. Da ich ein Jid war und noch dazu in Israel studieren wollte, heuchelte man Verständnis und war sofort bereit, mich zu unterstützen: „Sie wollen zurück zu den Ursprüngen Ihres Volkes, es ist selbstverständlich, daß wir eine derartige Intention befürworten, noch dazu, wenn sie von wissenschaftlichem Wert ist und derartig seriös begründet wie in Ihrem Fall ... die Erforschung der volkswirtschaftlichen Bedeutung der israelischen Eisenbahn.“¹²¹

In dieser Textpassage entlarvt der Ich-Erzähler die Verlogenheit einer philosemitischen, wiedergutmachenden Politik deutscher Institutionen und weist auf die einem solchen Verhalten inhärente Gefahr hin. De facto profitiert der jüdische Protagonist von der Behandlung des deutschen Bildungsinstitutes. Mit dem Ausdruck „heuchelte man Verständnis“ unterstellt er der Behörde jedoch Falschheit und Anbiederei im Umgang mit den Juden. Gleichzeitig bezeichnet der Ich-Erzähler sich selber als „Jid“. Das ist ein pejorativer Ausdruck für „Jude“. Damit offenbart er, daß der Philosemitismus letztlich auf dem gleichen Mechanismus beruht wie sein negatives Pendant, der Antisemitismus, nämlich auf der Heraushebung und damit Ausgrenzung der

¹²⁰ Eine solche Charakterisierung interner jüdischer Hierarchisierungen als „jüdischer Antisemitismus“ gibt es in dem Roman auch an anderen Stellen. Dort bezieht er sich meist auf die Überlegenheitsgefühle europäischstämmiger Juden gegenüber orientalischen Juden in Israel. Vgl.: Figurationen ironischer Gesellschaftskritik, S. 234ff.

Juden aus der nichtjüdischen „normalen“ Gesellschaft. Es heißt im Text: „Sie wollen zurück zu den Ursprüngen Ihres Volkes [...]“ Obwohl der Ich-Erzähler gebürtiger Münchner und deutscher Staatsbürger ist, verstehen seine nichtjüdischen Gegenüber automatisch Israel und nicht Deutschland als sein Heimatland. Ihre Reaktion etabliert somit die Unzugehörigkeit des Ich-Erzählers zur deutschen Gesellschaft.

Gerade durch die Gegenüberstellung mit der latent schizophrenen Diasporaidentität in Deutschland erscheint die selbstbewußte israelische Identität in weiten Teilen von Seligmanns *Die jiddische Mamme* extrem positiv, ja idealisiert. Diese Idealisierung wird in einigen – wesentlichen – Punkten eingeschränkt, was dann auch die ansonsten unverständliche Entscheidung Samuels erklärt, nach dem Ende seines Studienaufenthaltes wieder nach Deutschland zurückzukehren, und nicht dauerhaft in Israel zu bleiben. Die Erkenntnis, daß Israel durch seine kriegerischen Konflikte mit den Nachbarstaaten ein Land entweder in Alarmbereitschaft oder im Ernstfall ist, beeinflusst Samuels Entscheidung nachhaltig. „[...] seit meiner Patrouillenfahrt mit Motti wußte ich, daß ich nicht in Israel bleiben würde. Denn ich hatte weder Lust, Menschen umzubringen, noch getötet oder zum Krüppel geschossen zu werden“¹²², resümiert Samuel nach einem Ausflug mit dem Bruder seiner Freundin, einem Soldaten, an die israelisch-palästinensische Grenze. Dem auf friedliche Lösungen und diplomatische Verständigung ausgerichteten Samuel widerstrebt die Politik der Stärke, die ein Großteil seiner israelischen Freunde unterstützt. Aus der Sicht seiner israelischen Freundin Sara ist Samuels Verhalten typisch für die Mentalität des Diasporajudentums. In dem inneren Monolog, der die Gedankengänge Samuels treffend charakterisiert, schwingt Verachtung für das als naiv und feige empfundene Verhalten der Diasporajuden mit:

Jeder Goy weiß, daß wir in einem Dauerkrieg leben. Nur nicht unsere Auslandsjuden! Für sie ist Israel ein gelobtes Land, ein Traum. Bis sie eines Tages herkommen und „entdecken“, daß wir von Feinden umgeben sind, die uns abmurksen wollen. Vor lauter Schreck laufen sie wieder in ihre Heimatländer zurück, wo sie vermeintlich sicherer sind als bei uns. Zum Beispiel nach Deutschland zu den Nazis.¹²³

¹²¹ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 17.

¹²² Ebd., S. 104

¹²³ Ebd., S. 99f.

Neben der Bereitschaft, Konflikte kriegerisch zu lösen, steht Samuel einer israelischen Politik distanziert gegenüber, die sich nach außen stark über die Vergangenheit definiert. So kritisiert der Ich-Erzähler Samuel z.B. ein israelisches Gebaren, das seines Erachtens Schuldgefühle einfordert und dadurch – in spiegelverkehrter Weise zum deutschen Philosemitismus – eine Täter-Opfer-Zuweisung vornimmt, welche einen wirklichen Dialog zwischen Deutschen und Juden verhindert. Aus den Worten Samuels läßt sich Bedauern heraushören, daß die Künstlichkeit solcher von oben verordneten Gefühle – auch hier wird wieder das Wort „heucheln“ verwendet – einer Verständigung auf der Basis echter Trauer zuwiderläuft:

„In München ist noch Winter“, klagte Wolf. „Am liebsten würde ich hierbleiben, aber heute nachmittag müssen wir weiter nach Jerusalem. Als erstes geht’s nach Yad Vashem, der Holocaust-Gedenkstätte, danach in die Altstadt zum Einkaufen.“
„Israel-Cocktail: Schuld und Sühne plus shopping?“
„Wie meinst du das, Samuel?“
„Ich meine, daß es zynisch und dumm ist, jeden Politdeppen, Fußballer, Pfaffen und Globetrotter dort hinzuzerren – damit er Trauer und Betroffenheit heuchelt. Gefühle lassen sich nicht vorschreiben.“
Wolf war sichtlich verwirrt. „Aber das ist doch eure nationale Gedenkstätte. Das kann man doch nicht kritisieren.“
„Man kann! Wir sind hier nicht in Deutschland. Majestätsbeleidigung ist in Israel nicht strafbar. Außerdem habe ich nichts gegen die Gedenkstätte, sondern gegen die Praxis, sie als Gewissensmühle gegen alle Ausländer einzusetzen, vor allem gegen die Deutschen. [...]“²⁴

Konsequent weiter gedacht steckt in den Worten des Ich-Erzählers auch die Andeutung einer Entwicklung, die bereits in den Texten der vorigen Gruppe problematisiert wurde: „Antisemitismus wegen Auschwitz?“ umschreibt Dan Diner das Phänomen, wenn Deutsche sich dem Zwang fortdauernder Schuldbekenntnisse ausgesetzt fühlen und dagegen rebellieren. Durch die Bezeichnung „Gewissensmühle“ für das israelische Holocaust-Mahnmal bestätigt der jüdische Ich-Erzähler Samuel die Berechtigung einer solchen Wahrnehmung auf deutscher Seite. Die transitive Konnotation des Bildes „das Gewissen mahlen“ schreibt Yad Vashem eine primär mahnende Intention zu. Ihr wird das intransitive Konzept des „Gedenkens“ gegenübergestellt, welches der Ich-Erzähler als angemessenen Umgang mit der Shoah explizit favorisiert. Ein anderer Punkt, der die Geschlossenheit und Stärke Israels in Samuels Wahrnehmung einschränkt, ist die auf gruppeninternen Abgrenzungsmechanismen basierende Zerrissenheit der jüdischen Bevölkerung Israels. Kritisch beurteilt Samuel die herablassende Verachtung, mit der europäischstämmige Juden die orientalistischstämmigen Juden in Israel

diskriminieren. Als Diasporajude, der sich gegen eine nichtjüdische Umwelt abzugrenzen und zu behaupten gewöhnt ist, erscheinen ihm diese innerjüdischen Machtkämpfe destruktiv und sogar gefährlich. „Ihre Vorurteile waren übelster jüdischer Antisemitismus“, verurteilt Samuel die Ratschläge seiner europäischstämmigen, oder auch aschkenasischen¹²⁵, Freunde in Israel, die ihm seine Beziehung mit Sara, einer orientalischstämmigen, oder auch sephardischen Jüdin ausreden wollten. Insofern Sara im Verlauf der Texthandlung zu Samuels Braut wird, durchzieht diese Problematik den gesamten Text.

So ist die jüdische Identität Samuels in dem Roman *Die jiddische Mamme* außerordentlich ambivalent. Samuel schwankt zwischen einer Idealisierung Israels und der Unfähigkeit, das israelische Selbstverständnis mit allen Konsequenzen für sich selber zu akzeptieren, zwischen der Kritik, die er an dem Selbstverständnis der jüdischen Minderheit in Deutschland übt, und dem Arrangement, das ihn selber dort gut leben läßt. Er sieht einige Konsequenzen der negativen Symbiose in den Verhaltensweisen von Deutschen und Juden sehr kritisch und erscheint doch oftmals selber als paranoides Produkt dieser Umstände. Als Identifikationsfigur für den Leser eignet sich die Figur des Ich-Erzählers Samuel auf alle Fälle nicht. Vielmehr zeigt sich in der parodistischen Darstellung Samuels die Kritik des Autors Seligmann an einem jüdischen Selbstverständnis, welches innerhalb der Mechanismen der negativen Symbiose verhaftet bleibt, auch wenn es gelegentlich zu Momenten der Erkenntnis und Selbstkritik kommt. Kritisiert wird ein jüdisches Denken, das von Deckerinnerungen und Utopien geprägt ist und eine wirkliche Integration in die deutsche Gesellschaft ablehnt. Die Betonung der eigenen Jüdischkeit, die eine extreme Abgrenzung gegenüber den nichtjüdischen Deutschen zur Folge hat, und die Idealisierung von Israel, die Diner als Identität ersatz der nach 1945 in Deutschland lebenden Juden bezeichnet hat, lassen eine Normalisierung der deutsch-jüdischen Verhältnisse nicht zu. Seligmanns parodistisches Schreibverfahren zielt auf eine Hinterfragung dieses jüdischen Selbstverständnisses.

¹²⁴ Ebd., S. 137.

¹²⁵ Mittel- und osteuropäische Juden werden als Aschkenasim bezeichnet, spanisch-portugiesische Juden als Sephardim.

Dabei scheint hinter der literarischen Kritik Seligmanns der Entwurf eines deutsch-jüdischen Verhältnisses durch, das die Determinierungen der negativen Symbiose hinter sich läßt. Vor allem in seinen publizistischen Texten formuliert er die Forderung nach einer Normalisierung jüdischen Lebens in Deutschland ganz explizit. Das heißt nicht, daß er für eine Unterordnung der jüdischen Identität plädiert, sondern daß er sich einen selbstverständlicheren Umgang der Deutschen und der Juden mit den Befindlichkeiten und potentiellen Konflikten der jüdischen Minderheit in Deutschland wünscht. In einem Artikel mit dem sprechenden Titel „Die Juden leben“ heißt es:

*Diese Ängste [der gegenwärtigen jüdischen Minderheit, I.K.] zu begreifen, ist keineswegs unmöglich. Man muß dazu lediglich die Schimäre des weisen Nathan aufgeben und sich die Mühe machen, die Nöte der real existierenden Juden in Deutschland wahrzunehmen. Die wenigsten wagen dies. Nicht aus bösem Willen, sondern ebenfalls aus Angst, die geschundenen Seelen der Juden unnötig zu verletzen. Bekommenes Schweigen ist aber allemal schlimmer, denn es läßt die Juden weiterhin allein im Ghetto ihrer Angst. Da hilft ihnen schon eher einer, der provoziert – wie der selige Rainer Werner Fassbinder mit seinem Stück „Der Müll, die Stadt und der Tod“. Auf diese Weise erhalten Juden wie Nichtjuden endlich Gelegenheit, gegen-, unter- und miteinander über die Rolle der Juden in Deutschland zu streiten. Diese Auseinandersetzung wird mitunter zwangsläufig schrill geführt werden. Sie bleibt unabdingbare Voraussetzung, will man die isolierte Existenz im Nachkriegsdeutschland überwinden. Knapp ein halbes Jahrhundert nach dem Ende des Dritten Reiches sollten die Nichtjuden endlich begreifen, daß sie es trotz vergangenem Mord und Totschlag nicht mehr ausschließlich mit toten Märtyrern und Heiligen zu tun haben, sondern mit lebenden Juden. Seit tausend Jahren sind Juden Teil der deutschen Gesellschaft. Es ist höchste Zeit, daß Juden wie Nichtjuden dieses endlich akzeptieren.*¹²⁶

In seinem jüngsten Roman entwirft Seligmann schließlich eine literarische Umsetzung dieser Forderungen. Der jüdische Protagonist Ron verkörpert in dem Roman *Schalom meine Liebe*¹²⁷ das von Seligmann propagierte, normalisierte Selbstverständnis eines jungen Juden im heutigen Deutschland. Der jüdische Protagonist Ron definiert sein jüdisches Selbstverständnis zunächst – ähnlich wie die Figur Samuels in *Die jiddische Mamma* – sehr stark über Israel. Er betrachtet Israel als einzig legitimen Aufenthaltsort für Juden nach 1945. Er versucht, sich dort eine Existenz als Pilot aufzubauen und hat mit der israelischen Jüdin Yael einen gemeinsamen Sohn. Im Laufe der Romanhandlung wird Ron jedoch seine starke Bindung an Deutschland bewußt und er erkennt Deutschland als seine Heimat an. Daraufhin entschließt er sich für ein Leben in seiner Heimatstadt Frankfurt am Main und für ein Leben mit seiner nichtjüdischen Freundin Ingrid, also für eine bewußte Integration in die deutsche Gesellschaft. „Ich lebe in Deutschland, weil ich ein

¹²⁶ Seligmann, Rafael: Die Juden leben. A.a.O., S. 78.

¹²⁷ Seligmann, Rafael: *Schalom meine Liebe*. München 1998.

deutscher Jude bin. Basta!¹²⁸ bekennt die Figur Ron, nachdem er seinen Aufenthalt in Deutschland zuvor als nachträglichen Widerstand gegen die von Hitler betriebene „Endlösung der Judenfrage“ zu legitimieren suchte. Was dort noch als trotziges Aufbegehren gegen die Vorwürfe seiner israelischen Freundin Yael erscheint, besitzt am Ende des Textes den Status einer langsam gereiften Überzeugung:

„Ronni!“ Bennis Gesicht wurde ernst. „Du hast zum ersten Mal nicht mehr wir gesagt, sondern die Israelis ...!“

Ron besann sich. „Ja. Mir ist klargeworden, daß ich nicht dazugehöre. Ich bin zwar Israel-Fan, aber ich spiele hier nicht aktiv mit.“ „Und in Deutschland?“ „Da mische ich voll mit.“ „Trotz Hitler?“ Ron zögerte einen Moment. „Ja. Hitler ist tot. Wir Juden leben wieder in Deutschland. Der Vorsitzende der deutschen Juden kommt aus Frankfurt. Ignaz [sic] Bubis ist so angesehen, daß viele Deutsche ihn gern als Präsidenten sähen ...“ „Du selbst hast zugegeben, daß es in Deutschland Antisemiten gibt.“ „Die gibt es überall. Sogar in Israel.“ „Hier haben sie nichts zu sagen!“ „Das stimmt leider nicht, Benni. Sie werfen sogar Bomben.“

Benni verstummte. Ron haßte diese Diskussionen. Sie verliefen stets nach dem gleichen Muster. Die Zionisten wollten alle Juden in Israel versammeln. Hitler diente ihnen als schlagkräftigstes Argument. Und wir Diasporajuden führen die arabischen Terroristen in Gefecht, sogar in der Debatte mit dem eigenen Sohn, bedauerte Ron. „Entschuldige, Benni,“ bat er. „Aber ich denke, jeder Mensch sollte das Recht haben zu leben, wo er Lust hat, ohne es begründen zu müssen. Mir gefällt’s in Deutschland am besten. Kannst du das akzeptieren?“¹²⁹

In der Selbstverständlichkeit, die in dieser Formulierung der deutsch-jüdischen Existenz vermittelt wird, sind die Determinierungen der negativen Symbiose aufgehoben. Sie wird nicht „erlitten“, wie das in den Texten der ersten Gruppe der Fall war, sondern in ihren Einschränkungen problematisiert. Die Entscheidung Rons für ein Leben in Deutschland ist frei gewählt. Er setzt sich mit der Vergangenheit bewußt auseinander, ohne daß diese sein Verhalten zwanghaft bestimmt.

Auch in den Texten Maxim Billers wird die negative Symbiose als strukturelles Ordnungsprinzip im Verhältnis zwischen Deutschen und Juden nach 1945 in Frage gestellt. Ähnlich wie Seligmann kritisiert Biller zum einen die Einschränkung, welche die der negativen Symbiose zugrunde liegende Fixierung auf Auschwitz für das Selbstverständnis von Deutschen und Juden nach 1945 bedeutet. In dem Epigramm, das seinem Erzählband *Wenn ich einmal reich und tot bin*¹³⁰ vorangestellt ist, wird dieser Kritikpunkt folgendermaßen formuliert:

¹²⁸ Ebd., S. 76.

¹²⁹ Ebd., S. 197f.

¹³⁰ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O.

„Überdies, wenn ich ein Jahr in Deutschland zubrächte, würde ich nur an eins denken... Zwölf Monate lang wäre ich ein Jude und sonst nichts. Ich kann mir nicht leisten, dafür ein ganzes Jahr herzugeben.“¹³¹

Biller identifiziert diese Aussage als Zitat des amerikanisch-jüdischen Schriftstellers Saul Bellow aus dessen Buch *Humboldts Vermächtnis*. Hinter diesem Zitat verbirgt sich das Verständnis, daß es nach der Shoah kein anderes Land gibt, in dem die Selbst- und Fremdwahrnehmung von Juden so einseitig auf ihr – wie auch immer definiertes – Judentum fixiert ist wie in Deutschland. Durch die exponierte Stellung am Anfang des Erzählbandes wird das Zitat Bellows zum Referenzpunkt für jede der folgenden dreizehn Erzählungen und erfährt in ihnen seine Bestätigung.

Zum anderen aber kritisiert Biller jüdisches Verhalten innerhalb der negativen Symbiose. Das Dilemma der negativen Symbiose erscheint in seinen Texten nicht als Erleiden ihrer historischen Determinierungen, wie es bei den jüdischen Charakteren der ersten Textgruppe der Fall war, und äußert sich nicht als fehlende Bereitschaft zur Integration in die deutsche Gesellschaft, wie sie dem jüdischen Protagonisten von Seligmanns *Die jiddische Mamma* vorzuwerfen wäre. Die Umstände der negativen Symbiose werden in den Texten Billers oftmals von jüdischen Charakteren benutzt, um daraus persönliche Vorteile zu ziehen. Sie profitieren von den Schuldgefühlen und dem daraus resultierenden Bedürfnis nach „Wiedergutmachung“ bei den deutschen Charakteren:

Auf einer dieser Touren lernte Salek eine ältere Deutsche kennen, die zwar unsympathisch war, dafür aber immer das tat, was er wollte. Salomon – inzwischen fast achtzehn, begab sich ohne Umschweife in die Obhut von Annemarie Abergast, deren Mann irgendwo in Usbekistan in russischer Kriegsgefangenschaft am eigenen Leib die Kollektivschuld absühnte. Währenddessen erweckte Frau Annemarie die Glasschleiffabrik zu neuem Leben, bis sie soviel abwarf, daß Salek Pucher für seinen Charme und den süßen Flaum an seinem Hintern mit einem größeren Kredit entlohnt werden konnte, der zum einen seine wirtschaftliche Blitzkarriere begründete und zum anderen Frau Annemarie überhaupt das Gefühl gab, ganz persönlich Wiedergutmachung geleistet zu haben.¹³²

Die jüdischen Charaktere, denen in Billers Texten ein solches Verhalten zugeschrieben wird, sind vorwiegend Charaktere jüdischer Überlebender. Manchmal – besonders in den Episoden, die kurz nach Kriegsende spielen – erscheint ihr Verhalten dann von Rache- und Haßgefühlen bestimmt zu sein. So heißt es über die Figur des polnischen Juden Salek Pucher weiter:

¹³¹ Ebd., S. 7.

¹³² Ebd., S. 58.

Er machte Geschäfte, er machte sie ohne Rücksicht auf Ehre und Moral, und daß er sich selbst den Jagdschein ausstellen konnte, lag an seinem offenen Haß und der wehleidigen Hilflosigkeit eines Davongekommenen. Die Deutschen, die die Hälfte des jüdischen Volkes bei lebendigem Leib verscharrt hatten, verdienten es, beschissen zu werden, auf sie mußte man keine Rücksicht nehmen, und so machte sich der junge Salomon Pucher daran, jede kommerzielle Nische zu besetzen, die sich ihm im Feindesland bot und in die er risikolos hineininvestieren konnte.¹³³

Langfristig, so wird in den zeitlich später angesiedelten Textstellen deutlich, treten jedoch die emotionalen Motivationen zurück und geschäftliches Kalkül wird zum bestimmenden Faktor in Salomon / Salek Puchers Handlungen. In einer anderen Erzählung Maxim Billers werden die Aktivitäten jüdischer Charaktere als „Shoah-business“ charakterisiert – ein Begriff, der das geschäftliche Kalkül ihres Verhaltens sehr prägnant zum Ausdruck bringt:

Sie wußten schon, warum sie sich, wenn kein „Goy“ in der Nähe war, jedesmal verschmitzt und verschwörerisch über den Ausspruch „There’s no business like Shoah-business“ amüsierten.¹³⁴

Das geschäftliche Kalkül spekuliert auf die kollektiven Schuldgefühle der Deutschen, die Diner als einen wesentlichen Bestandteil der negativen Symbiose identifiziert hat. Durch die bewußte Definition der eigenen Existenz über die Vergangenheit wird der Gegensatz zwischen Tätern und Opfern immer wieder vergegenwärtigt. Der in diesem Falle weniger „erlittene“ als vielmehr „kultivierte“ eigene Opferstatus wird zur Durchsetzung eigener Interessen benutzt, indem er implizit eine Sonderbehandlung von seiten der Täter einfordert.

In der Erzählung „Roboter“ wird Salomon Pucher diese bewußte Instrumentalisierung des jüdischen Opferstatus im Nachkriegsdeutschland von einem Vertreter der jüngeren jüdischen Generation, dem Journalisten Henry Askowicz, zum Vorwurf gemacht:

„Und Sie sind genauso ein Schwein, Herr Salomon Pucher“ rief Henry Askowicz noch einmal ganz laut, und dann krönte er diese Worte mit dem letzten Gedanken, den er heute denken sollte: „Sie sind ein schmutziger Nachmann-Jude, Pucher! Ein Nachmann-Jude – für die, die es nicht verstehen – ist einer, der den Deutschen auf den Kopf scheißt, wo er kann, und gleichzeitig aber in ihren Ärschen ein warmes Plätzchen sucht, um darin wohlversorgt bis zu seinem Lebensende unterzukommen. Man nimmt deutsches Geld und deutsches Schweigen, feiert gemeinsam die Woche der Brüderlichkeit, und gibt dafür dann jüdisches Schweigen. [...]“¹³⁵

Die Bezeichnung „Nachmann-Jude“ verleiht den Vorwürfen des jungen Journalisten eine besonders aggressive Dimension.¹³⁶ Die Referenz auf Werner Nachmann unterstellt der Figur Pucher nämlich ein Verhalten, das die eigenen

¹³³ Ebd., S. 58f.

¹³⁴ Ebd., S. 113.

¹³⁵ Ebd., S. 63.

¹³⁶ Vgl.: Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 56f.

Vorteile nicht nur auf Kosten der Deutschen durchsetzt, sondern sogar auf Kosten anderer Juden. Werner Nachmann war von 1965 bis 1988 Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland. Nach seinem Tod stellte sich heraus, daß er ca. 30 Millionen Mark aus dem Besitz der *Jewish Claims Conference* veruntreut hatte. Wie der Name der amerikanischen Organisation bereits aussagt, waren diese Gelder zur Entschädigung jüdischer Überlebender gedacht. Neben dieser unrechtmäßigen Bereicherung steht Werner Nachmann für eine von vielen kritisierte Phase in der jüdischen Nachkriegspolitik, die der Historiker Micha Guttman folgendermaßen beschreibt:

Unter Führung Werner Nachmanns entwickelte sich der Zentralrat der Juden in Deutschland zu einer Repräsentanz, die eng mit dem politischen Establishment des Landes zusammenarbeitete. Kritik an politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen war nur selten zu vernehmen. Jüdische Politik in dieser Zeit war eher eine Art Honoratiorenpolitik. Es ging vor allem um Ehrenämter, um Repräsentation, um das Dabeisein. Visionen für die Zukunft gab es nicht, jüdische Politik beschränkte sich auf Verwalten, auf Zusehen, zumeist unter dem Motto: ‚Nur nicht auffallen‘.¹³⁷

Es gibt in den Texten Billers mehrere Episoden, in denen historisch verbürgte Persönlichkeiten auftreten. Durch die wiederholten Referenzen auf die Zeitgeschichte wird innerhalb der fiktiven Handlungen ein enger Realitätsbezug etabliert. Nolden nennt dies „das narrative Spiel mit der geschichtstreuen Abbildung sozialer Phänomene“¹³⁸ bzw. „das narrative Spiel mit der wahrheitsgemäßen Porträtierung historisch verbürgter Persönlichkeiten“¹³⁹. Bei der Porträtierung dieser historisch verbürgten Persönlichkeiten geht es Biller nicht um das Individuelle ihrer Biographien, sondern um das Typische. Der „Nachmann-Jude“ erscheint in Billers Texten als Synonym für eine Menge an Verhaltens- und Denkweisen, die einen bestimmten Typus jüdischer Existenz im Nachkriegsdeutschland charakterisiert. Dieses „Typenhafte“ ist auch den fiktiven Charakteren in Billers Texten eigen. Die Charaktere werden in den Erzählungen meist von einem in der dritten Person auftretenden, allwissenden Erzähler aus einer deutlichen Distanz heraus vorgeführt. Die teilweise ins Groteske reichende Zeichnung der Charaktere nimmt ihnen alles Individuelle und unterstreicht das Typenhafte ihres Verhaltens. Durch die Menge der dargestellten Charaktere wird der Eindruck erweckt, daß damit eine ganze Bandbreite „typisch“ jüdischer Nachkriegsbiographien abgedeckt wird. So erscheint als Schwerpunkt

¹³⁷ Guttman, Micha: Macht oder Ohnmacht. A.a.O., S. 208.

¹³⁸ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 89.

¹³⁹ Ebd., S. 89.

in Billers Erzählungen die Darstellung spezifischer Ausprägungen jüdischer Nachkriegsidentität, die fast ausschließlich als Reaktionen auf die Umstände der negativen Symbiose verstanden werden können. Durch die Zugespitztheit der Darstellung, die ironische, ja oftmals sarkastische Distanz, aus der heraus die Figuren vorgeführt werden, wird genau das Typische ihres Verhaltens in Frage gestellt. Die satirische Darstellung wird als Mittel benutzt, um den Änderungsbedarf in ihrem Verhalten aufzuzeigen.¹⁴⁰

Die letzte Erzählung des Erzählbandes *Wenn ich einmal reich und tot bin* besteht aus drei mit „1.“, „2.“ und „3.“ überschriebenen Abschnitten, die verschiedenste Ausprägungen jüdischer Nachkriegsidentität einander gegenüberstellen. Der erste, in der dritten Person geschriebene Text, wird als schriftstellerisches Produkt des Ich-Erzählers präsentiert¹⁴¹, der in dem zweiten und dritten Text von seinen Reiseeindrücken aus Paris und Basel berichtet.

In dem ersten Text wird ein weiterer Typ jüdischer Nachkriegsidentität vorgeführt, der aus den Umständen der negativen Symbiose persönlichen Nutzen zieht. Dieser Typus, der in der Figur des jüdischen Bankiers Abraham Volterra personifiziert ist, unterscheidet sich von dem Typ des „Nachmann-Juden“ in bezug auf das Vorzeichen, unter dem die Schuldgefühle der Deutschen nutzbar gemacht werden. Während der Typ des „Nachmann-Juden“ durch beständiges Mahnen an die Vergangenheit die Schuldgefühle der Deutschen aufrechtzuerhalten sucht, zeichnet sich die Figur Abraham Volterras durch ein beständiges Bemühen um eine deutsch-jüdische Versöhnung aus. Trotz dieses gegenteilig anmutenden Verhaltens wird jedoch das gleiche Resultat erreicht, nämlich die Vergegenwärtigung der Schuldgefühle bei den Deutschen, insofern ja in dem Angebot zur Versöhnung das, was der Versöhnung bedarf – die Verbrechen der Nationalsozialisten an den Juden – immer präsent ist. Die unterschiedliche Behandlung der Vergangenheit geht mit einer unterschiedlichen Wirkungsabsicht einher: Während der Typ des „Nachmann-Juden“ sich durch das aus den Schuldgefühlen entstehende

¹⁴⁰ Daß satirische Darstellungen immer eine gesellschaftsändernde Intention verfolgen, betont Wolfgang Karrer: „Satire unterscheidet sich von der Komik durch die kritisch korrigierende Funktion: Sie will die Situation ändern. Satire ist immer parteilich, ob konservativ oder fortschrittlich, und an bestimmte gesellschaftliche Gruppen gebunden.“ Karrer, Wolfgang: *Satire*. In: *Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren-Werke-Begriffe*. 5 Bde., Gütersloh 1989, S. 2560.

¹⁴¹ Durch die kursive Setzung wird dieser Text auch formal von den beiden folgenden Abschnitten abgegrenzt.

Wiedergutmachungsbedürfnis der Deutschen materiell bereichern will, erwartet die Figur Abraham Volterras aufgrund der Dankbarkeit der Deutschen über das Versöhnungsangebot gesellschaftliches Ansehen. Der über mehrere Generationen gewachsene Reichtum seiner Familie entbindet Volterra vom Besitzstreben anderer Überlebendenfiguren in Billers Erzählungen:

[...] und so gesehen wäre ein Abraham Volterra im mesopotamischen Zweistromland, dem ersten registrierten Zeltplatz seines Volkes, ziemlich verloren gewesen, denn er hätte dort auf fast alles verzichten müssen, was er zum Leben brauchte. Nicht nur auf die Corleoni-Anzüge und Smokings, auf seine berühmte Bibliothek oder auf die Sauna im Keller seines Hauses in Blankenese. Mehr noch auf die Emigration, die Allerweltsgloriole eines verzweifelten Humanisten und vor allem auf seinen Ruf, ein selbstloser Mittelsmann gewesen zu sein zwischen dem geschlagenen, beschämten Deutschland und den siegreichen Alliierten nach dem Krieg.¹⁴²

Der Erzähler verurteilt den in der Figur Volterras personifizierten Versöhnungsgestus. Er kritisiert die „Institutionalisierung“ der negativen Symbiose durch deutsche und jüdische Honoratioren, aus der beide Seiten moralisch fragwürdige Vorteile ziehen. Er setzt dieses Verhalten geradezu mit einem Verrat an jüdischen Interessen gleich. Im Text wird die Ansicht des Erzählers sehr deutlich, daß ein Jude im Nachkriegsdeutschland die Funktion eines „selbstlosen Mittelsmannes“ nur dann ausfüllen kann, wenn ihm die eigene Jüdischkeit zur politischen Kategorie geworden ist und ihre identitätsstiftende Wirkung verloren hat. So wird die Figur Abraham Volterras im Text als emotionslos und gleichgültig bezüglich des Schicksals des jüdischen Volkes beschrieben. Es heißt dort:

Doch die Genesis seiner Familie, die theoretisch auch in Abraham Volterras jüdischer Genspirale Abdrücke hinterlassen haben müßte, berührte den Bankier kaum. Er hatte mit ihr, den Stammbaum ausgenommen, so viel zu tun wie Guy de Rothschild, Kreisky oder Sammy Davis jr. mit dem Aufstand der Makkabäer. Er war kein wirklicher Jude, aber auch kein Deutscher, kein Christ, kein Engländer. Er war eins von diesen Geschöpfen, von denen unser Jahrhundert Tausende hervorgebracht hat: Gesichtslose Kosmopoliten ohne Gesinnung, in Paris genauso zu Hause und fremd wie in Buenos Aires oder Warschau, durch Reichtum schön gemacht, aber für den Anthropologen völlig unergiebig. Entwurzelte, die von Luft, altem Kapital und einem zahmen Hang für Kultur und Politik leben.¹⁴³

Der Gegenspieler Abraham Volterras ist in der Erzählung die Figur des Bundespräsidenten. Die beiden Männer sind sich seit vielen Jahren aufgrund ihres öffentlichen Wirkungskreises bekannt, und haben dem anderen in öffentlichen Äußerungen immer ihren gegenseitigen Respekt und Anerkennung gezollt. Der Figur des Bundespräsidenten obliegt es innerhalb

¹⁴² Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 187.

¹⁴³ Ebd., S. 188.

der Texthandlung, Abraham Volterra anlässlich seines 70. Geburtstages mit einer nach Volterra selbst benannten Auszeichnung zu ehren. Da Volterra zwei Wochen vor Verleihung der Auszeichnung einen Herzinfarkt erlitten hat, kann er weder an dem Empfang in seinem eigenen Haus, noch an dem späteren Abendessen im Hotel teilnehmen. Statt dessen kommt der Bundespräsident während des Empfanges in sein Krankenzimmer, um ihm die Urkunde zu übergeben. Der Bundespräsident, der zuvor als bundesrepublikanischer Patriot charakterisiert worden war, nutzt die Sprach- und Wehrlosigkeit Volterras, um Volterras Wirken zu entwerten. Er entlarvt in seinen zynischen Bemerkungen alle Anstrengungen zur deutsch-jüdischen Versöhnung als verlogen. Den demokratischen, minderheitenfreundlichen und wiedergutmachenden Gestus der Bundesrepublik bezeichnet er als Maskerade, die die weiterhin bestehende Hochmut und den latent vorhandenen Antisemitismus der Deutschen nur mühsam kaschiert. Er verhöhnt die Leichtgläubigkeit Volterras, als kosmopolitischer Philanthrop eine anerkannte und bewunderte Figur des öffentlichen Lebens geworden zu sein. Am Ende seines Monologes wendet der Präsident sich angeekelt von Volterra ab. Ihm wird plötzlich klar, wie losgelöst Volterra von seiner Herkunft, wie gering sein Stolz, wie egozentrisch sein als Humanismus deklariertes Handeln sein muß, um als Jude nach der Shoah zum „selbstlosen Mittelsmann“ zwischen Deutschland und den Alliierten zu werden:

[...] Der Präsident lächelte verloren. Dieses Gesicht, über das er sich lehnte, war wie ein Stück Papier. Er konnte in ihm nichts, aber gar nichts erkennen. Er las keine Dramen darin, keinen Haß und keine Erinnerung. Haut, Haare und Zähne. So etwas wie Zittern und ein paar anonyme, austauschbare Furchen und Falten. Das einzige, was ihm auffiel, waren die großen, zerklüfteten Tränensäcke unter den Augen dieses Mannes, dessen ganzes Leben jede Art von Schuld und Geschichte negierte. Die Leute, die sich über Nolte und Stürmer aufregten, dachte der Präsident, sollten sich lieber Volterra vornehmen. „Du bist eine Nutte, Aby“, sagte der Präsident. Er drehte sich um und hörte im Hinausgehen ein aufgeregtes Röcheln hinter sich. Die Tür ließ er offen.¹⁴⁴

Die Reaktion Volterras auf die Anschuldigungen des Präsidenten bestätigt das Bild, das dieser von ihm entwirft. Der einzig verständliche Satz, den Volterra von sich gibt, ist nicht, wie es zu erwarten wäre, eine empörte Zurückweisung von dessen Beleidigungen, sondern ein bittender Anbieterungsversuch: „Jetzt möchte ich aber mit euch ins ‚Vier Jahreszeiten‘“, sagte Volterra.¹⁴⁵ Das Sendungsbewußtsein, das Volterras Bemühungen um eine deutsch-jüdische

¹⁴⁴ Ebd., S. 193f.

Verständigung in den Augen der Öffentlichkeit motiviert hatte, zerfällt. Als wahre Motivation für sein Handeln wird ein persönliches Geltungsbedürfnis sichtbar, welches im Zweifel auf Kosten divergierender Interessen der jüdischen Minderheit durchgesetzt wird.

Indem die Verurteilung von Volterras Verhalten innerhalb der Erzählung der nichtjüdischen Figur des Bundespräsidenten in den Mund gelegt wird, erhält sie besondere Schärfe: Die Figur des Bundespräsidenten hat nämlich in ihrer eigenen politischen Reputation ganz erheblich von der Versöhnungsbereitschaft Volterras profitiert, ja bedurfte der jüdischen Verständigung ganz essentiell, um sich als Repräsentant eines geläuterten, an demokratischen Idealen ausgerichteten deutschen Volkes darstellen zu können. Wenn deshalb von deutscher Seite ein jüdisches Verhalten in Frage gestellt wird, das den eigenen Interessen nur dienlich ist, muß diese Infragestellung noch weitreichender erscheinen, als wenn sie einer innerjüdischen Kritik zugeschrieben werden würde.

Als weiterer Typ jüdischer Nachkriegsidentität, der von den Umständen der negativen Symbiose profitiert, läßt sich die Figur des amerikanisch-jüdischen Schriftstellers Gary Warszawski in der Erzählung „Harlem Holocaust“ einordnen. Die Figur Warszawski instrumentalisiert die Schuldgefühle der Deutschen zwar nicht so bewußt wie es bei den Figuren Salomon Pucher und Abraham Volterra der Fall ist, aber auch sein Erfolg – als Schriftsteller ein zugleich materieller und gesellschaftlicher – fällt ihm nur zu, weil er aufgrund seines stereotypen Verhaltens von der deutschen Öffentlichkeit eindeutig als Jude wahrgenommen wird¹⁴⁶ und seine Texte bei den deutschen Lesern einen „wunden Punkt“ treffen. Seit der Begegnung mit seinem Cousin, einem Überlebenden des Konzentrationslagers, empfindet Warszawski eine starke Überlebensschuld, die er durch eine ständige, literarische Mahnung an das Schicksal der Shoah-Opfer, bzw. eine Mahnung gegen das Vergessen ihres Schicksals zu kompensieren sucht: Das zentrale Ereignis in seinen Fiktionen ist „nicht der Holocaust, ist nicht die Auslöschung der Juden, sondern die Tilgung dieser Auslöschung als zentrales Ereignis aus unserem Bewußtsein“¹⁴⁷, hört der

¹⁴⁵ Ebd., S. 193.

¹⁴⁶ Vgl.: Figurationen ironischer Gesellschaftskritik, S. 212f.

¹⁴⁷ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 121.

nichtjüdische Ich-Erzähler Rosenhain die Stimme Warszawskis in seinen Träumen deklamieren. Diese Themen, für die es in Warszawskis Heimatland Amerika keine Leserschaft gibt, stoßen in Deutschland auf große Resonanz, und zwar nicht bei der jüdischen Leserschaft, sondern bei der nichtjüdischen, deutschen Leserschaft. Dieses Interesse führt der Erzähler auf das starke Verlangen nach Schuldeingeständnis und Wiedergutmachung zurück, das die im Text vorgestellten Nachkommen der Tätergeneration haben:

Wie gut sich, übrigens, Warszawskis Bücher im Land von Goethe, Beethoven und Himmler verkaufen, wird niemanden überraschen. Die Besprechungen hatten allesamt den Atem historischer Anteilnahme und reumütiger Erlösungsbegeisterung, und so dauerte es nicht lange, bis Warszawski, dem man diesen jüdischen Mischgestus aus Ernst, groteskem Humor und genialischem Achselzucken nicht wirklich absprechen konnte, in Deutschland auf jenes Podest gehiebt wurde, wo auch schon Roth, Heller, Malamud und Bellow ihr entzückendes Wiedergutmachungsdasein bestritten.¹⁴⁸

Ohne die große Resonanz, die Warszawski in Deutschland erfährt, gäbe es keine Veröffentlichungsmöglichkeiten für ihn, was sowohl seinen finanziellen Bankrott als auch das Ende seiner literarischen Identitätsfindung bedeuten würde. Er ist also materiell und immateriell von einem Erfolg abhängig, der sich den psychologischen Konsequenzen der negativen Symbiose im Nachkriegsdeutschland verdankt. Genauso sind aber auch die Deutschen auf lange Sicht hin abhängig von solchen Schriftstellern wie Warszawski, die ihnen die Gelegenheit geben, einen symbolischen Akt der Wiedergutmachung zu leisten für die Verbrechen, die ihre Eltern und Großeltern begangen haben.

Im Gegensatz zu den Texten der ersten Gruppe, in denen das allmähliche Verschwinden des deutschen Schuldbewußtseins als Bedrohung empfunden und thematisiert wird, zweifelt die Figur Warszawskis in Billers Erzählung „Harlem Holocaust“ nicht an der dauerhaften Existenz der deutschen Schuldgefühle. Die Umstände der negativen Symbiose werden, so der Tenor einer ihm zugeschriebenen Reportage, auf lange Zeit das Verhältnis zwischen Deutschen und Juden bestimmen:

„Die Deutschen von heute“, hieß es am Ende der Reportage, „sind natürlich nicht schuld. Aber die Niederlage, die Teilung, die schmerzhafteste Wiedervereinigung und vor allem ihre Täter-Komplexe werden ihnen immer neue Schuld aufzwingen. Denn welches andere Volk auf der Welt weiß schon, wie es ist, immer nur die Blumen auf fremden Gräbern zu gießen...“¹⁴⁹

Die Perversität, die das Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Kindern der Täter und der Opfer im heutigen Deutschland dem Text zufolge

¹⁴⁸ Ebd., S. 105.

¹⁴⁹ Ebd., S. 114f.

charakterisiert, wird besonders augenscheinlich auf der Ebene der sexuellen Beziehungen. Auf dieser Ebene scheint die Kritik des Autors an dem Zustand der negativen Symbiose sehr deutlich durch. Keine der Beziehungen, die im Text vorgeführt werden, ist dauerhaft. Die negative Symbiose verhindert das Zustandekommen eines gleichberechtigten, ausgeglichenen Miteinanders zwischen jüdischen und nichtjüdischen Protagonisten, das hier in der zugespitzten Form der sexuellen Beziehung dargestellt wird.

So ist der nichtjüdische Ich-Erzähler Rosenhain, der aufgrund der nationalsozialistischen Vergangenheit seiner Familie besonders ausgeprägte Schuldgefühle entwickelt hat, im Laufe der Texthandlung in zwei Beziehungen verwickelt: zum einen mit der Figur der Jüdin Eve, zum anderen mit der Figur der Nichtjüdin Ina. Die Beziehung mit Eve wird beim Ich-Erzähler vor allem von seiner „Gier nach Schuld und Entsöhnung“¹⁵⁰ geprägt. Er wird von dem Bedürfnis getrieben, am konkreten jüdischen Gegenüber persönliche Wiedergutmachung zu leisten. Als Eve die Fixierung des Ich-Erzählers auf die Vergangenheit und seine von Schuldgefühlen geprägten Wahrnehmungen erkennt, trennt sie sich von ihm, weil sie „mit so einem materialisierten Stück deutscher Geschichte [...] einfach nicht leben, schlafen und essen konnte.“¹⁵¹ Auch die zweite Beziehung des nichtjüdischen Ich-Erzählers Rosenhain mit der Figur der Germanistin Ina scheitert, obwohl ihre Beziehung die einzige innerhalb der Erzählung ist, die lebensfähig erscheint. Sie ist frei von der Schuld und Unausgewogenheit einer Täter-/Opferbeziehung und zieht aus der „Seelenverwandtschaft“¹⁵² zwischen den beiden Nachkommen des Tätervolkes eine besondere Vertrautheit. Diese Beziehung wird jedoch von Ina abgebrochen, die ihr eigenes Wiedergutmachungsverlangen wiederum in einer Beziehung mit der Figur des amerikanisch-jüdischen Schriftstellers Warszawski zu befriedigen sucht. Dafür verläßt sie den Ich-Erzähler Rosenhain und läßt ihr gemeinsames Kind abtreiben.

In den Beziehungen mit ihren jüdischen Partnern macht das Verlangen nach „Entsöhnung“ sowohl Rosenhain als auch Ina zu Unterlegenen, wodurch sich die historische Täter-/Opferzuordnung umkehrt. In dem Verhältnis zwischen Ina und Warszawski zeichnet Ina sich durch eine sexuelle Unterwürfigkeit und

¹⁵⁰ Ebd., S. 78.

¹⁵¹ Ebd., S. 78.

¹⁵² Ebd., S. 94.

Hörigkeit aus: Von der selbstbewußten Intellektuellen, die Warszawskis Bücher auf dem deutschen Buchmarkt bekannt gemacht hat, verwandelt sie sich in ein willenloses Objekt seiner Lust. Der Text läßt keinen Zweifel daran, daß es keine individuelle, sondern eine von ihrer Identität innerhalb der negativen Symbiose erzeugte Spannung ist, die das Verhältnis zwischen Ina und Warszawski bestimmt. Sowohl Inas Selbst- als auch Warszawskis Fremdwahrnehmung sind auf Inas Identität als Deutsche reduziert. „Deutsches Fleisch ist gutes Fleisch...“ und „Darf ich vorstellen, Ina Teutonia Polarker, meine Muse und Möse“¹⁵³ kommentiert Warszawski in Anwesenheit seiner Geliebten. Inas Identität als Nachkomme des deutschen Tätervolkes und als Nichtjüdin erlegt ihr sexuelle Passivität und Unterwerfung unter die allmächtige Geschlechtlichkeit¹⁵⁴ Warszawskis auf.

Die Erzählung endet schließlich mit dem Tod Rosenhain, der auf der Suche nach innerer Ruhe und Frieden in den Park gegangen ist, dort einschläft und im Schlaf erfriert. Zuvor sind seine Wahrnehmungen immer mehr von Wahnvorstellungen dominiert gewesen. Alle Gäste des jüdischen Restaurants, das er mit Ina und Warszawski regelmäßig besucht hat, werden darin zu einem makaberen Abbild der negativen Symbiose: Warszawski hat sich in ein Kleinkind verwandelt, dem Ina gerade die Brust gibt – die Unschuld des Kleinkindes wird hier auf den jüdischen Warszawski projiziert, der dadurch die Legitimation erhält, die nichtjüdische Ina „auszusaugen“¹⁵⁵; die anwesenden jüdischen Gäste spielen mit den eintätowierten Lagernummern auf ihren Armen ein Spiel – sie werden in dieser Szene ausschließlich über ihre Vergangenheit als Opfer der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik definiert, wodurch die Ausgangsbedingungen der negativen Symbiose ein ums andere Mal gefestigt werden; gleichzeitig bemitleiden sie den nichtjüdischen Rosenhain mit den Worten, daß das Leben für ihn sicherlich auch sehr schwer

¹⁵³ Ebd., S. 76.

¹⁵⁴ In den antisemitischen Vorurteilen um die Jahrhundertwende wurde der jüdische Mann zwar als besonders triebhaft dargestellt (vgl.: Gilman, Sander: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 136f.), galt jedoch gleichzeitig als impotent (vgl.: von Braun, Christina: Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus. In: Schilling, Sabine und Stephan, Inge, Weigel, Sigrid (Hg.): *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. A.a.O., S. 27f). Indem hier aber die „allmächtige Geschlechtlichkeit“, also die Potenz Warszawskis hervorgehoben wird, während der nichtjüdische Deutsche Rosenhain, dessen unbeschnittener Penis entsprechend des Stereotyps ansich mit einer größeren Potenz konnotiert ist, als Sexualpartner zurückgewiesen wird, scheint der Text auch in diesem Punkt ein umgekehrtes Rollenmuster durchzuführen.

sei: Von jüdischer Seite geäußert, muß dieser Satz als zynischer Kommentar zu dem besonderen Verhältnis zwischen Opfern und Tätern und ihren jeweiligen Nachkommen verstanden werden, das durch die nationalsozialistische Vergangenheit determiniert ist und sie unter gegensätzlichen Vorzeichen aufeinander fixiert.

Die Wahnvorstellungen des Ich-Erzählers stellen eine nochmalige Steigerung der ohnehin bis ins Groteske verzerrten Züge der Erzählhandlung dar. Eine solche deutsch-jüdische Gegenwart, so vermittelt der Text, die ausschließlich innerhalb der Mechanismen der negativen Symbiose verhaftet bleibt, führt zu einem von Perversionen und Erniedrigungen geprägten Verhältnis. Dieses Verhältnis bietet keine Grundlage für eine gemeinsame Zukunft, wie der Tod Rosenhains am Ende der Erzählung dokumentiert. Sein Tod muß im Rahmen der Erzählung als dringende Mahnung an eine notwendige Veränderung im deutsch-jüdischen Miteinander interpretiert werden.

Die Beschreibung solcher typenhaft gezeichneten Charaktere wie Salomon Pucher, Abraham Volterra oder Gary Warszawski nimmt in dem Erzählband *Wenn ich einmal reich und tot bin* einen zentralen Raum ein. Dabei wird ihr Verhalten, welches die Umstände der negativen Symbiose kultiviert und ausbeutet, durch das satirische Schreibverfahren der Erzählungen in Frage gestellt.

Dieser Gruppe von Charakteren steht eine andere Gruppe von Charakteren gegenüber, die sehr viel weniger typenhaft und mit sehr viel mehr Sympathie gezeichnet sind. Es sind durchweg Figuren der jüngeren jüdischen Generation. Sie erscheinen in den Erzählungen als Leidtragende der negativen Symbiose, insofern sie unter ihrer Determiniertheit leiden, diese aber weder ignorieren können noch einen „Nutzen“ aus ihr ziehen wollen – sei es in Form von materiellen Vorteilen oder moralischer Überlegenheit.

In dem zweiten Teil der Erzählung „Wenn ich einmal reich und tot bin“ berichtet z.B. der jüdische Ich-Erzähler, dessen fiktive Reportage über Abraham Volterra den ersten Teil der Erzählung bildet, über die Eindrücke, die er bei einer gemeinsamen Reise mit seiner ebenfalls jüdischen Freundin in

¹⁵⁵ Das Bild des Juden als parasitären „Aussaugers“, der seine nichtjüdischen Schuldner in den Bankrott treibt, gehört mit zu den Stereotypen des wirtschaftlichen Antisemitismus. Vgl.: Das Identitätsfeld des jüdischen Anderen / Neuzeit, S. 205f.

Paris sammelt. Bei diesen Eindrücken geht es vor allem um Gespräche mit anderen jüdischen Altersgenossen, die sie in Paris treffen. Genau wie der Ich-Erzähler und seine Freundin Jessica sind auch alle anderen Gesprächsteilnehmer als Kinder von Überlebenden in Deutschland aufgewachsen. Die Erfahrungen, die daraus resultieren, ähneln sich sehr. So gibt es, obwohl nicht alle der Anwesenden sich bereits begegnet sind, eine große Zahl an Geschichten über Juden in Deutschland, mit denen alle vertraut sind und die von allen mit der gleichen persönlichen Anteilnahme diskutiert werden. Dabei entsteht – ähnlich wie in Seligmanns Roman *Die jiddische Mamma* – der Eindruck, daß das Leben jüdischer Kreise im Nachkriegsdeutschland außerordentlich abgeschlossen ist. Im Laufe der Gespräche wird aber auch deutlich, wie konfliktreich und problematisch die eigene Identität für die Anwesenden ist. Die Entscheidung der Eltern, sich nach dem Ende der nationalsozialistischen Herrschaft wieder in Deutschland niederzulassen, wird von ihren Kindern als große Belastung empfunden:

Angefangen hatte es mit Henjeks Fassbinder-Episode, und nachdem wir zwischendurch kurz und ohne großen Elan über das Essen und unsere Arbeit gesprochen hatten, waren wir plötzlich wieder mittendrin im deutsch-jüdischen Zauberwald, in den für die Alten nach dem Krieg ein einfacher Weg hineingeführt hatte und der aber seine Kinder so leicht nicht entließ.¹⁵⁶

Das Selbstverständnis und die Lebensphilosophie, die den Eltern eine Neuansiedlung in Deutschland ermöglicht hatten, sind für die Kinder nicht nachvollziehbar. Wie in dem folgenden Textausschnitt deutlich wird, unterstellen die Kinder ihren Eltern niedere Motive bezüglich ihrer Entscheidung, in Deutschland zu leben. Sie werfen ihnen vor, ein moralisch integres Handeln, welches aus ihrer Sicht eine Rückkehr nach Deutschland verboten hätte, zugunsten der materiellen Anreize verworfen zu haben, die ihnen Deutschland mit seinen Wiedergutmachungszahlungen bot. Den Eltern wird also, genau wie der Figur Abraham Volterras aus dem ersten Teil der Erzählung, Käuflichkeit vorgeworfen. Zwar werden diese Vorwürfe von keiner Figur der jüngeren jüdischen Generation ganz explizit geäußert. Bei den Aussagen, die das Arrangement der Eltern innerhalb der deutschen Nachkriegsgesellschaft betreffen, schwingen jedoch solche Konnotationen wie „fehlender Stolz“, „Lebenslüge“ und „unzulässige Verdrängung“ mit:

¹⁵⁶ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 200f.

„Jetzt hört doch auf“, sagte Aron leise, und nachdem wir allmählich verstummt waren, erklärte er uns, daß wir keine Ahnung hätten, daß wir den Legenden unserer Eltern aufgesessen wären, die sie seit Jahrzehnten wie Spinnweben um uns herum aufzogen, damit wir auf immer ahnungslos und naiv blieben und uns in derselben moralischen und ästhetischen Barbarei verfangen, die sie sich selbst aus freien Stücken ausgesucht hatten.“¹⁵⁷

Der Unterschied zwischen den Figuren der Eltern und der Volterras aus dem ersten Abschnitt der Erzählung liegt an der zurückgezogenen Lebensweise der Eltern. Diese scheinen beinahe ausschließlich innerhalb jüdischer Kreise zu verkehren, während Volterra in seiner Rolle als „deutsch-jüdischer Mittelsmann“ vor allem des nichtjüdischen, öffentlichen Forums bedarf. Die bewußte Abgrenzung von der nichtjüdischen deutschen Gesellschaft scheint innerhalb der skizzierten jüdischen Kreise eine allgemein anerkannte und sanktionierte Forderung zu sein. Ihre konsequente Durchsetzung ist grundlegender Bestandteil eines Bemühens, welches das Bewußtsein jener Zugeständnisse zu mildern versucht, die auf jüdischer Seite für eine Neuansiedlung im Nachkriegsdeutschland nötig waren, indem es die Interaktionen mit der deutschen Gesellschaft auf ein Minimum reduziert. Dieses Selbstverständnis, das die faktische Einbindung in und das Profitieren vom deutschen Gesellschaftssystem zu negieren sucht, ist notwendigerweise sehr anfällig für Demonstrationen eines zuwiderlaufenden Verhaltens, da dieses die zugrundeliegende Lebenslüge sichtbar machen würde. Deshalb nehmen die Eltern ihren Kindern eine wirkliche Integration in die deutsche Gesellschaft übel, wie sich in der Erzählung an der Familie von Henjek zeigt, dessen Familie ihn ignoriert, seit er mit einer nichtjüdischen Frau zusammen ist.

Auch Dan Diner ist in seiner Theorie der negativen Symbiose auf die zunächst unverständlich erscheinende Entscheidung jüdischer Überlebender eingegangen, nach Kriegsende in Deutschland zu bleiben bzw. nach Deutschland zurückzukehren. Die Vermutung – in den Worten der jüngeren Charaktere in Billers Erzählung als Vorwurf geäußert –, daß die materiellen Anreize der bundesdeutschen Wiedergutmachungspolitik der Grund für diese Entscheidung ist, verfehlt Diner zufolge die Komplexität ihres Verhaltens. Er versteht dieses Verhalten vielmehr als Unfähigkeit jüdischer Überlebender, mit den traumatischen Erlebnissen ihrer Verfolgungszeit fertig zu werden:

¹⁵⁷ Ebd., S. 202.

Was mag heute die Juden in Deutschland halten? Dies mit Wohlleben alleine zu erklären, reicht nicht aus. Das Profane mag zwar für viele Anlaß gewesen sein –, der Grund ist in tieferen Schichten zu suchen. Es klingt überzogen, ja, vermessen: Die Juden in Deutschland, von den Juden in der Welt ihrer Anwesenheit in diesem Lande wegen herabgesetzt und verfemt, scheinen sich hier deshalb aufzuhalten, weil sie durch größtmögliche Nähe zum Tatort und zum Täterkollektiv der Vergangenheit am stärksten verbunden bleiben. So als ob sie hier in Deutschland den unwiederbringlichen Verlust einfordern, die durch Auschwitz hervorgerufene Leere auffüllen könnten. Hier ist die Erinnerung am stärksten, hier fordert ihre ständige Anwesenheit das Kollektiv der Täter heraus, sich die Tat zu vergegenwärtigen – als ob in Deutschland durch Deutsche das Verlorene sich wieder auffinden ließe.¹⁵⁸

Noch extremer wird dieser Erklärungsansatz von Henryk M. Broder formuliert. Am Beispiel seiner Eltern, die in Konzentrationslagern überlebt haben und 1957 von Polen nach Deutschland übersiedelten, analysiert er die Verbundenheit von Shoah-Überlebenden mit dem Land ihrer Peiniger. Das Bedürfnis seiner Eltern, nach 1945 in Deutschland und unter Deutschen zu leben, identifiziert Broder als Unfähigkeit, mit der Vergangenheit abzuschließen. In seinem Artikel im *Spiegel* beschreibt Broder, wie das Leben in Deutschland seinen Eltern die Möglichkeit bietet, das Selbstverständnis vergangener Zeiten auf die deutsche Gegenwart zu projizieren. In einem anderen Land würde die unübersehbare Fremdartigkeit der Lebensumstände diese Projektion stören. Der gewichtige Unterschied zwischen Diners und Broders Interpretation liegt in der Art der Vergangenheit, die die Vertreter der älteren Generation ihrer Ansicht nach lebendig erhalten wollen. Diner zufolge geht es dabei um die Zeit vor 1933, die durch die nationalsozialistische Herrschaft zu einem ebenso abrupten wie endgültigen Ende kam. Die Unfähigkeit, ihr unwiederbringliches Ende zu akzeptieren und die Tiefe des Einschnittes anzuerkennen, die die Shoah für jüdisches Leben in Deutschland bedeutet, kann Diner zufolge die Entscheidung jüdischer Überlebender für ein Leben im Post-Shoah-Deutschland motivieren. Broder zufolge geht es dabei um die Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft selber. Er geht davon aus, daß nach 1945 die Tatsache ihrer Verfolgung für viele jüdische Überlebende zur einzig verlässlichen Gewißheit geworden ist. Alle anderen, vor 1933 existierenden Wertesysteme und Überzeugungen seien durch die traumatischen Erfahrungen der Verfolgung annulliert worden. Innere Sicherheit und Orientierung böte allein das Denken in Täter- und Opferkategorien, denn für eine Neuorientierung und Neuordnung der eigenen Existenz wäre die Traumatisierung zu groß. Deshalb versteht Broder die Entscheidung seiner

¹⁵⁸ Diner, Dan: Negative Symbiose. A.a.O., S. 255.

Eltern, sich wieder in Deutschland niederzulassen, als Bedürfnis, durch die unmittelbare Nähe zum Tätervolk die Strukturen der Verfolgungszeit aufrechtzuerhalten:

Erst viel später begriff ich, warum sie [die Eltern, I.K.] ausgerechnet nach Deutschland gekommen waren. Nicht wegen der Wiedergutmachung, nicht wegen ihrer Affinität zur deutschen Sprache und Kultur – nur in unmittelbarer Nähe ihrer ehemaligen Peiniger konnten meine Eltern fortfahren, Opfer zu sein. Sie waren dermaßen gedemütigt, entmenslicht worden, daß nichts mehr da war, was ihnen Halt bot. Eine relative Sicherheit bezogen sie allein aus dem Bewußtsein, verfolgt worden zu sein. Das stand fest, daran gab es keinen Zweifel, während schon die Frage, warum gerade sie überlebt hatten, nicht zu beantworten war. Meine Mutter zitterte vor jedem Amtsarzt, der sie auf ihre Kurfähigkeit untersuchte, mein Vater stand vor jedem Bahnschaffner stramm, der die Fahrkarten kontrollierte. Die äußeren Umstände waren ganz anders geworden, aber die ihnen eingebrannte Rollenverteilung war geblieben: die Deutschen als Täter, die Juden als Opfer. Inmitten der Ruinen ihrer zerstörten Existenz war das der einzige stabile Faktor.¹⁵⁹

An dieser Stelle in seinem Artikel wandelt sich die Verachtung Henryk M. Broders, die bei der vorhergehenden Beschreibung jüdischen Lebens im Nachkriegsdeutschland mitschwang, in Mitleid. Hinter dem Verhalten jüdischer Überlebender, das er zuvor auf kommerzielle Interessen zurückgeführt hat – „Die Antwort auf die Frage, wie können Juden in Deutschland leben, ist einfach. Juden können heute sehr gut in Deutschland leben“¹⁶⁰ –, deckt er im konkreten Fall seiner Eltern Zwanghaftigkeit auf. Er erkennt das elterliche Verhalten als Folge ihrer zerstörten Existenz. Der nachgeborene Sohn jüdischer Überlebender scheint in dieser Passage des Artikels gewahr zu werden, daß ihm als Nicht-Betroffenen die Erfahrungen der im Nationalsozialismus Verfolgten immer unzugänglich bleiben werden, so daß ihm im Einzelfall weder eine Be- noch eine Verurteilung ihres späteren Verhaltens zusteht. Broder zieht damit seine Kritik an bestimmten Ausprägungen jüdischer Nachkriegsidentität nicht zurück, aber er schränkt die grundsätzliche Verurteilung jüdischer Existenz im Nachkriegsdeutschland ein und relativiert seine Kritik am Einzelfall.

Eine solche Relativierung findet auch in Maxim Billers Erzählung „Wenn ich einmal reich und tot bin“ statt. Wie oben beschrieben wurde, kritisieren auch dort Charaktere der nachgeborenen jüdischen Generation die Entscheidung ihrer Eltern, sich nach 1945 in Deutschland niederzulassen. Auch dort unterstellen die jungen jüdischen Charakteren ihren Eltern in erster Linie materielle Gesichtspunkte als Motivation ihrer Entscheidung. Diese Nutzbarmachung der negativen Symbiose, als die das elterliche Verhalten

¹⁵⁹ Broder, Henryk M.: Leiden an Deutschland. A.a.O., S. 21.

somit erscheint, wird von ihnen verurteilt. An einer Stelle in der Erzählung wird jedoch, ähnlich wie in Broders Aufsatz, angedeutet, daß das elterliche Denken und Handeln letztlich immer noch innerhalb der Strukturen der Verfolgungszeit verläuft. Diese Andeutung läßt das elterliche Verhalten in einem anderen Licht erscheinen. Sie impliziert, daß das Verhalten der Eltern weniger selbstbestimmt und nicht primär von der Nutzbarmachung der negativen Symbiose motiviert ist, sondern einer zwanghaften Verhaftung innerhalb einer traumatischen Vergangenheit entspringt. In der Textstelle, in der diese Einsicht als wörtliche Rede von einer jungen jüdischen Frauenfigur geäußert wird, bleibt eine explizite Bekundung von Mitleid aus. Der resignierte Tonfall dieser Passage läßt sich jedoch als Ausdruck der Hilflosigkeit lesen, mit der nachgeborene Kinder gewissen Verhaltensweisen ihrer Eltern gegenüberstehen, die ihre Wurzeln in ihrer leidvollen Vergangenheit haben:

Aron lächelte sie stolz an, und weil sie das merkte, fügte sie hinzu: „Und ihr müßt doch alle gar nicht so tun. Deutschland ist immer noch eine riesige Baracke, und unsere anständigen, biederer Eltern sind auch nicht besser. Sie scheuern die goldenen Böden, sie reinigen ihre Scheißlöcher mit eigenen Händen. Sie haben, noch nie, im Morgengrauen mit den Göttern gestritten!“ „Wir auch nicht, Rina“, sagte Henjek [...].¹⁶¹

In diesem zweiten Abschnitt der Erzählung „Wenn ich einmal reich und tot bin“ von Maxim Biller scheinen die Umstände der negativen Symbiose, die im ersten (und später im dritten) Teil der Erzählung zu sehr kritisch konnotierten jüdischen Verhaltensweisen führen, ihre wahre Problematik bei den Angehörigen der jüngeren jüdischen Generation zu entfalten. In diesem Teil der Erzählung läßt das Fehlen der satirischen Verfremdungstechnik, durch die in den beiden anderen Abschnitten eine deutliche Distanz zu den Figuren aufgebaut wird, eine größere Identifikation des Lesers mit den Charakteren zu. Wie in den Gesprächen der jüngeren jüdischen Charaktere ganz deutlich wird, leiden diese an den historischen Determinierungen der negativen Symbiose, deren zugrunde liegendes Ereignis, die Shoah, sie selber nicht erleben mußten. Die Darstellung dieses Aspektes der negativen Symbiose deckt sich mit den Darstellungen anderer Autoren und Autorinnen, die in dem Abschnitt „Leiden an den Folgen der ‚negativen Symbiose‘“ behandelt wurden. Während die Charaktere der jüngeren jüdischen Generation dort jedoch vor allem in Interaktionen mit der nichtjüdischen deutschen Gesellschaft Unverständnis

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 206f.

und Zorn empfinden, sind es in Billers Erzählungen Verhaltensweisen der älteren jüdischen Generation, die bei den Charakteren der jüngeren jüdischen Generation Unverständnis hervorrufen.¹⁶² Die Kluft zwischen den Shoah-Überlebenden und ihren nachgeborenen Kindern zu überbrücken, scheint in diesem Text nicht möglich zu sein. Nicht nur, daß es keinerlei Hinweise auf Gespräche zwischen den Eltern und ihren Kindern über die Zeit der Verfolgung gibt. Es wird vielmehr betont, daß die Deckerinnerungen und Verdrängungen der Eltern – in der Erzählung heißt es „Legenden unserer Eltern“ – eine Annäherung der Kinder an ihre wahre Befindlichkeit vereiteln.¹⁶³

Die Identität der jüngeren jüdischen Charaktere, die in ihren gemeinsamen Gesprächen im zweiten Teil der Erzählung „Wenn ich einmal reich und tot bin“ sichtbar wird, besitzt kaum affirmative Elemente, es ist eine Identität der Negation. So wird in ihren Gesprächsbeiträgen vor allem deutlich, was sie nicht sind, bzw. wovon sie sich abgrenzen. Dazu gehört die Opferidentität der Eltern und die Versöhnungsgeste einer „neuen deutsch-jüdischen Zusammenarbeit“¹⁶⁴, die ja im vorhergehenden Abschnitt der Erzählung am Beispiel der Figur Abraham Volterras als verlogene und erniedrigende Selbstdarstellung konnotiert worden war. Dazu gehört aber auch die Möglichkeit einer normalen deutschen Identität – zu präsent ist die Vergangenheit, zu mächtig die Sensibilisierungen der negativen Symbiose. Bezeichnenderweise leben außer dem Ich-Erzähler und seiner Freundin alle der Anwesenden im Ausland, wo eine Außenseiteridentität offensichtlich

¹⁶² Thomas Nolden schreibt über die Spannungen zwischen den älteren und den jüngeren jüdischen Generationen: „Diese rühren zu einem großen Teil aus dem Unverständnis der Nachgeborenen gegenüber ihren Eltern, die (aus welchen Gründen auch immer) nach dem Krieg wieder in Deutschland sesshaft geworden waren. Apodiktisch formuliert etwa Richard Chaim Schneider in seinem autobiographischen Bericht *Zwischenwelten. Ein jüdisches Leben im heutigen Deutschland* (München 1994) das Verdikt über die Vorfahren: ‚Es war ein Fehler, daß sich Juden in Deutschland niederließen. Die Selbstachtung der jüdischen Gemeinschaft wurde dadurch noch mehr untergraben, als die Nazis dies in den Ghettos, in den KZ, in den Todes- und Vernichtungslagern schon so erfolgreich getan hatten.‘ (S. 19f.)“. Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 19.

¹⁶³ Bei Monika Richarz heißt es zu diesem Phänomen: „Tatsache ist, daß viele Juden in der Bundesrepublik an einem Schuldgefühl leiden, weil sie in Deutschland leben. Sie hielten deshalb vor sich selbst und ihren Kindern jahrzehntelang die Fiktion aufrecht, daß sie auf gepackten Koffern sitzen und doch noch weiterwandern werden, was die Identitätsfindung ihrer Kinder zusätzlich erschwerte.“ In: Richarz, Monika: *Juden in der BRD und in der DDR seit 1945*. A.a.O., S. 24.

¹⁶⁴ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 206.

leichter zu akzeptieren ist als das „Fremdsein im eigenen Land“¹⁶⁵. Auch der Ich-Erzähler und seine Freundin erleben ihre Reise nach Paris vor allem als Befreiung aus den gedanklichen Fixierungen der negativen Symbiose, den Fixierungen auf die Geschichte und Gegenwart des deutsch-jüdischen Verhältnisses. Nur allzu gerne genießen sie die innerliche Distanz zu „dem ganzen und ewigen Judenzeug“, die aufzubauen ihnen erst das Ausland ermöglicht:

Wir kannten uns seit einem halben Jahr, und so lange redeten wir schon über die Liebe, aber noch mehr redeten wir von dem ganzen und ewigen Judenzeug, und die Hauptdarsteller unserer Konversationen, die oft jenen Theaterstücken glichen, deren Figuren nicht für Menschen und Gefühle stehen, sondern für Ideen und Systeme – die Hauptdarsteller waren Goebbels, Derrida, Spengler und Rabbi Kahane, Galinski und Bronfmann, Joffe und Strauß. Daneben hatten wir eine riesige Statisterie aufgebaut, Knallchargen, die als Juden in Deutschland lebten, gegen Fassbinder protestierten, die Eröffnung des Frankfurter Jüdischen Museums feierten, im Heute-Journal auftraten oder die Ferien in Milano-Maritima verbrachten. Es war, ich gebe es zu, eine Obsession besonderer Sorte: Sie verursachte uns gelegentlich jähe Übelkeit, aber sie drängte sich so mächtig auf, hinein in unsere Gespräche und Köpfe, daß ich dachte, dies ist das Ende unseres Talents. Doch in Paris war alles ganz anders. Wir ließen Mairée aus, an Synagogen rannten wir vorbei, und in Belleville aßen wir Cous-Cous bei einem Marokkaner. Wir mieden Antiquariate und Bouquinisten, von deutsch-jüdischer Exilliteratur hatte ich genug, und deshalb war mir sogar diese Arnold-Zweig-Erstaussgabe vom Flohmarkt für siebzig Francs zu teuer.¹⁶⁶

Trotz der offensichtlichen Gefühle von Unzugehörigkeit und Fremdheit, welche die Figuren der jüngeren jüdischen Generation sowohl der deutschen Gesellschaft als auch ihren Eltern gegenüber empfinden, führt das nicht zur völligen Abwendung. Wie bereits deutlich wurde, werden bestimmte Verhaltensweisen der Eltern, die von den Kindern an sich verurteilt werden, vor dem Hintergrund von deren Leidensgeschichte mit einer Art hilfloser Nachsicht behandelt. Auch die Prägung durch die deutsche Gesellschaft und die deutsch-jüdische Geschichte ruft zwar zwiespältige Gefühle bei den Figuren der jüngeren jüdischen Generation hervor, wird aber in ihrer Bedeutung für die eigene Existenz sehr wohl anerkannt. So scheint die Bewegung, die aus den Äußerungen der jungen jüdischen Charaktere herauszuhören ist, eher eine kreisende Bewegung auf der Suche nach einer neuen, deutsch-jüdischen Identität zu sein, als eine Bewegung der Abwendung. Eine ähnliche Intention hat Thomas Nolden bezüglich des allgemeinen schriftstellerischen Wirkens Maxim Billers festgestellt. Nolden versteht Billers Texte als Versuch, am „Projekt eines zeitgenössischen, den eigenen

¹⁶⁵ So lautet der Titel des Sammelbandes von Henryk M. Broder und Michael Lang.

¹⁶⁶ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 195f.

Erfahrungen entsprechenden jüdischen Diskurses“¹⁶⁷ mitzuarbeiten. Dieser positive, die Möglichkeit einer neuen deutsch-jüdischen Identität grundsätzlich bejahende Ansatz wird auch durch Billers eigene Lebensweise dokumentiert: Er lebt und arbeitet in Deutschland und trägt mit seinen journalistischen und literarischen Provokationen zu einer Enttabuisierung jüdischen Lebens in Deutschland bei.

¹⁶⁷ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 55.

4. Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“

So unterschiedlich die Darstellungen jüdischer Identität in den beiden, hier unter „Leiden an den Folgen der ‚negativen Symbiose‘“ und „Traum einer neuen Normalität“ vorgestellten Textgruppen auch sind, so stimmen sie doch in einem wichtigen Punkt überein: Die Entstehung, bzw. Ausbildung der jüdischen Identität setzt bei der Shoah ein. Ob die Fixierung auf die Shoah und die damit einhergehenden gesellschaftlichen Prozesse erlitten werden, wie es in den Texten der ersten Gruppe der Fall ist, oder kritisiert werden, wie es in den Texten der zweiten Gruppe der Fall ist, – für das Bewußtsein der jüdischen Charaktere besitzt dieses Ereignis besondere Bedeutung. Diesen Umstand beschreibt Sander L. Gilman, wenn er den Status der Juden im Post-Shoah-Deutschland als *icon of difference*¹ paraphrasiert, als „wahrhaft Andere“. Er macht damit deutlich, inwiefern sich der Status der Juden nach 1945 von dem Status der Juden vor der Shoah unterscheidet: Obwohl die Juden auch vor 1933 als Projektionsfläche des gesellschaftlich Anderen instrumentalisiert wurden, begriff sich eine Mehrheit der Juden doch als „interner Anderer“². Diese

¹ Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 95.

² Die Bezeichnung des ‚internen‘ und im Gegensatz dazu des ‚externen Anderen‘ stammt von Tzvetan Todorov aus seiner Untersuchung *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Frankfurt a. M. 1985). Ich übernehme die Bezeichnung von Sigrid Weigel, die Todorovs methodischen Ansatz zum Ausgangspunkt ihres Forschungsprogramms „*Frauen und Juden in Konstellationen der Modernisierung – Vorstellungen und Verkörperungen der ‚internen Anderen‘*“ (a.a.O., S. 333-351) macht. Es heißt dort: „Die Kategorie des ‚internen Anderen‘ wurde von Todorov eingeführt zur Bezeichnung der Fremden innerhalb der eigenen Kultur (bei ihm der Frauen) im Unterschied zu den ‚externen Anderen‘, den Angehörigen fremder Kulturen, die gleichsam als exterritoriale, ferne Fremde betrachtet werden“; ebd., S. 334. Weigels Ziel ist, auf der Basis diskurshistorischer Untersuchungen von Texten der Aufklärung bis zum späten 19. Jahrhundert die Bilder von Juden und Frauen auf ihre Funktion als interner Anderer hin zu untersuchen und mit den Widersprüchen in der Geschichte der Modernisierung in Verbindung zu bringen. Der Untersuchungszeitraum ist für die Konzeption von Weigels Forschungsprogramm außerordentlich wichtig. M.E. wäre es nämlich problematisch, einen solchen Vergleich von Frauen- und Judenbildern unter dem Begriff des ‚internen Anderen‘ für einen späteren Zeitraum vorzunehmen. Weigel selbst weist bereits auf deutliche Differenzen in den Konstruktionen des Anderen hin. Sowohl für die Zeit nach den Revolutionen von 1789 und 1848 als auch für die folgende Zeit der fortschreitenden Modernisierung stellt sie die Hypothese auf, daß „dabei die Juden zur Verkörperung der negativen Aspekte (Verrat etc.) und die Frauen zur Verkörperung der idealen, zunehmend abstrakter werdenden Aspekte (Freiheit, Einheit) verwendet wurden“, bzw. daß „die Juden dabei die negativen Aspekte der Modernisierung zu verkörpern haben (vgl.: die Geld- und Kapitalismusthematik), während die Frauen eher die verlorenen (und idealisierten) Aspekte verkörpern (vgl. das Motiv der Einheit, des Natürlichen)“; ebd., S. 244f. Weigel weist auch darauf hin, daß der Blick aus der ‚Jetztzeit‘, der das Wissen um die nationalsozialistische Judenvernichtung einschließt, die Frage nach sich zieht, „ob und wie bestimmte Denkweisen in den Diskursfiguren und in der Metaphorik der untersuchten Texte antizipiert werden“; ebd., S.

Selbstwahrnehmung hat in dem damals geprägten Ausdruck der „deutsch-jüdischen“ Symbiose ihren bezeichnenden Ausdruck gefunden.³ Noch während der nationalsozialistischen Herrschaft, schreibt Gilman, stand ihr Beitrag zur deutschen Kultur für viele Juden außer Frage: „Even under the Nazis, the Jewish Cultural League provided a way for Jews to imagine themselves as part of German cultural life.“⁴ Mit der Shoah jedoch sind die Juden zum wahrhaft Anderen, zum verfolgten und ermordeten Anderen der deutschen Gesellschaft geworden. Dem Status des wahrhaft Anderen, der im Nachkriegsdeutschland gerade wegen des weitgehenden Fehlens an tatsächlich anwesenden Juden⁵ eine besondere Präsenz im deutschen Bewußtsein erlangt

345. Für Texte, die nach der Shoah geschrieben wurden, verbietet die historische Erfahrung einen Untersuchungsansatz, der die Bilder von Frauen und von Juden unter dem Begriff des ‚internen Anderen‘ gleichsetzt.

Sander L. Gilman beschreibt in seiner Untersuchung *Freud, Race, and Gender* (a.a.O.) genau diese fatale Veränderung in den Vorstellungen vom jüdischen Anderen zur Zeit der Jahrhundertwende in Deutschland und Österreich, die Weigel andeutet. Gilman unterscheidet in seiner Analyse analog zu Todorov zwei Kategorien des gesellschaftlichen Anderen, nämlich eine „inclusionary category“ und eine „exclusionary category“. Während die Vertreter der „inclusionary category“ eine systemerhaltende Funktion besitzen, indem sie der herrschenden Schicht als Bezugsgröße dienen, in Abgrenzung zu der sich ihr Selbstbild aufbaut, mangelt es den Mitgliedern der „exclusionary category“ an einer solchen, systemrelevanten Funktion. Als typisches Beispiel einer „inclusionary category“ nennt Gilman die Frauen innerhalb von patriarchalischen Gesellschaften, insofern sich die patriarchalischen Selbstbilder in Abgrenzung zu deren Vorstellungen von Frauen und Weiblichkeit entwickeln. Dieser Status der „inclusionary category“ sei den Juden innerhalb von christlichen Gesellschaften ebenfalls zu eigen gewesen, da die Vorstellungen von Juden, vom Judentum und vom Jüdischen der christlichen Kirche – einem „negativer Spiegel“ vergleichbar – zur Selbstvergewisserung gereichten. Mit der fortschreitenden Säkularisierung der christlichen Gesellschaften aber seien die Juden dieser systemerhaltenden Funktion beraubt worden. In den säkularisierten Gesellschaften des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts wären die Juden deshalb von einer „inclusionary category“ immer mehr zu einer „exclusionary category“ geworden. Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 8f.

M.E. stimmen Todorovs Kategorie des „internen“ bzw. „externen Anderen“ und Gilmans „inclusionary“ bzw. „exclusionary category“ komplett überein – auch Todorov hat in seiner Untersuchung mit den „internen Anderen“ explizit auf die Frauen referiert. Ich werde im folgenden mit Todorovs Begriffen arbeiten, da der Begriff des Anderen ohnehin ein wichtiges Leitkonzept dieser Arbeit ist.

³ Konträr zu der Selbstwahrnehmung der Juden verläuft der – in der vorigen Anmerkung beschriebene – allmähliche Wechsel im Empfinden der nichtjüdischen Bevölkerung, der die Juden nicht mehr als „inclusionary category“ sondern als „exclusionary category“ konzeptionalisierte. Über diese Ungleichzeitigkeit hat der jüdische Religionswissenschaftler Gershom Scholem in seinem Aufsatz „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“ (a.a.O.) geschrieben: „Als sie [die Juden, I.K.] zu den Deutschen zu sprechen dachten, da sprachen sie zu sich selber.“ Zit. nach Broder, Henryk M.: *Leiden an Deutschland*. A.a.O., S. 29. In diesem Brief erteilt Gershom Scholem, der nach dem Ende des 2. Weltkrieges alle Juden aufforderte, Deutschland zu verlassen, der Vorstellung einer kulturellen Symbiose zwischen Deutschen und Juden eine deutlich Absage.

⁴ Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 40.

⁵ Während vor 1933 über 500.000 Juden in Deutschland lebten, waren es zu Beginn der 50er Jahre ca. 20.000 (die jüdischen Gemeinden besaßen eine Gesamtmitgliederzahl von 15.000; vgl.: Richarz, Monika: *Juden in der BRD und in der DDR seit 1945*. A.a.O., S. 16f).

hat,⁶ kann sich, so Gilman, kein Jude entziehen. Diese Beobachtung, mit der Gilman explizit auf Diners Theorie der negativen Symbiose Bezug nimmt, hat sich in den bisherigen Analysen der jüdischen Gegenwartsliteratur bestätigt.

Trotz der nicht zu unterschätzenden Bedeutung, die die Shoah für das Bewußtsein der jüdischen Charaktere hat, ist es nicht nur in bezug auf die Shoah, daß das Konzept des Anderen seine Wirkung entfaltet. Als sozio-psychologisches Konzept ist es ein zentrales Modell bei der Erklärung vom menschlichen Identitätsaufbau, von Gruppenidentitäten und gesellschaftlichen Phänomenen wie dem Antisemitismus. In den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur manifestiert sich das Konzept des Anderen in vielfältigen Verhaltensweisen und Stereotypen, die bei der Darstellung jüdischer Charaktere evoziert werden.

Die Kategorie des Anderen wird in seiner Bedeutung für die menschliche Identitäts- oder Subjektkonstitution, also für das, was bei Freud als „Ich“ bezeichnet wird, schon lange rezipiert. Unabhängig von – philosophischen, soziologischen oder psychologischen – Interpretationsverschiebungen wird das Ich allgemein als der sich selbst bewußte Ursprung und Träger aller psychischen Akte eines Individuums verstanden. Wesentlich für das Ichbewußtsein ist zum einen die Erfahrung der eigenen Kontinuität, zum anderen – und hier kommt wieder die Bedeutung des „Anderen“ als grundlegende Kategorie der menschlichen Wahrnehmung zum Vorschein – die Erfahrung der eigenen Unterschiedenheit von der Umwelt.

Bei dem französischen Philosophen Paul Ricoeur wird das produktive Potential betont, welches in der Begegnung mit dem Anderen liegt. Ricoeur entwickelt in seinen Schriften eine Ethik, in der Toleranz und Gleichberechtigung, Offenheit und Austausch als Begegnungsmodi für die Vermittlung von Eigenem und Fremden propagiert werden. In *Histoire et vérité* zeigt er, wie die zeitgenössischen Globalisierungstendenzen erst dann im Sinne

⁶ Sander L. Gilman beschreibt dieses Phänomen als sichtbare Unsichtbarkeit („visible invisibility“). Die weitgehende Unsichtbarkeit der nach 1945 in Deutschland lebenden Juden führt er nicht nur auf ihre geringe Zahl zurück, sondern auch auf das individuelle Verlangen der meisten nach unauffälliger Integration in die deutsche Gesellschaft. Diese Einstellung hat sich Gilman zufolge in den jüngeren Generationen geändert, die sehr viel bewußter als ihre Eltern die komplexen Zusammenhänge ihrer zwischen Zugehörigkeit und Unzugehörigkeit schwankenden Situation in Deutschland reflektieren. Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 17-20.

einer produktiven Umgestaltung der Gesellschaften genutzt werden können, wenn die einzelnen Kulturen aus dem Bewußtsein ihrer spezifischen Partikularität heraus in ein Gespräch miteinander treten, das die universalen Werte zum Vorschein bringt, die allen Kulturen in ihren Ursprüngen gemein sind:

Nur wenn man bis zum Grund der Einzigartigkeit [der geschichtlichen und kulturellen Traditionen, I.K.] vorgestoßen ist, spürt man ihren heimlichen Übereinklang mit allen anderen; wenn auch auf eine Weise, die man schlecht zum Ausdruck bringen kann, die man in einen Diskurs nicht einfügen kann. Ich bin davon überzeugt, daß eine islamische Welt, die wieder in Bewegung geraten würde, daß eine hinduistische Welt, deren alte Meditationen eine junge Geschichte ins Leben rufen würden, in eben jener Nähe zu unserer Zivilisation und europäischen Kultur stünden, die allen Schöpfern gemeinsam ist.⁷

In seinem neueren Werk *Soi-même comme un autre*⁸ transponiert Ricoeur seine Analysen von der Ebene der Kulturen auf die Ebene des Subjektes. Er betont, daß eine „Kultur der Anerkennung“ originär in der menschlichen Subjektkonstitution angelegt ist. So kritisiert Ricoeur „jede Subjektphilosophie, in der das Subjekt sich und die Welt unmittelbar zu setzen vermag“, und „entwirft demgegenüber eine ‚Hermeneutik des Selbst‘, in der das Subjekt sich allein durch die verschiedensten Vermittlungsgestalten in Geschichte und Kultur zu verstehen vermag, ein Denken, das im wesentlichen durch eine Hermeneutik der ‚Anerkennung des Anderen‘ geprägt ist [...]“¹⁰

Die konstitutive Bedeutung des Anderen bei der Herausbildung des Ich betont auch der französische Psychoanalytiker Jacques Lacan. Im Gegensatz zu Ricoeurs reflexionsphilosophischer Analyse setzt Lacan bei einer strukturalistischen Betrachtung der Subjektkonstitution an.¹¹ Erst durch Erfahrungen des Getrenntseins, des Andersseins von der Welt kann sich Lacan zufolge menschliches Bewußtsein ausbilden.¹² Genau wie sprachliche Zeichen

⁷ Ricoeur, Paul: *Geschichte und Wahrheit* (1955). München 1974, S. 292. Zit. nach: Eckolt, Margit: Kultur – Zwischen Universalität und Partikularität. Annäherung an eine kulturphilosophische Interpretation Paul Ricoeurs. In: Breitling, Andris (Hg.): *Das herausgeforderte Selbst: Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*. Würzburg 1999, S. 111.

⁸ Ricoeur, Paul: *Soi-même comme un autre*. 1990.

⁹ Eckolt, Margit: Kultur – Zwischen Universalität und Partikularität. A.a.O., S. 97.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Jähnig, Rainer: *Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutiken Ricoeurs und Lacans*. Frankfurt a. M.-New York 1989 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 266, zugl. Heidelberg, Univ. Diss., 1987), S. 9.

¹² Lacan bestimmt als wichtigste Phase für die Ausbildung des menschlichen Ichbewußtseins das Ende des sogenannten Spiegelstadiums, das das ca. zweijährige Kleinkind erreicht. Zuvor hat das Kind in einer quasi symbiotischen Einheit mit der Mutter gelebt, in der es zwischen dem eigenen Körper und dem Körper der Mutter, seiner unmittelbaren Umgebung oder auch „Um-Welt“, nicht unterschieden hat. Dieser Zustand wird von Lacan als das Imaginäre bezeichnet. Im Spiegelstadium beginnt das Kind, einen „anderen“ wahrzunehmen, sei es in

ihre Bedeutung nur über Differenzbeziehungen zu anderen Zeichen gewinnen, konstituieren sich auch Subjekte nur in der Alterität zu anderen Subjekten, in der Unterschiedenheit von einem Anderen.

Obwohl also, wie Ricoeur und Lacan in ihren Theorien darlegen, die Kategorie des Anderen als elementare und bereichernde Größe für jede Identitätsbildung positiv bewertet werden muß, ist das Verhältnis zum Anderen in der Praxis meist von unterschiedlichen Prämissen geprägt. Vor allem auf der Ebene von Gruppenidentitäten läßt sich häufig eine abgrenzende Positionierung zum Anderen erkennen. Entsprechende Beobachtungen liegen dem Identitätskonzept des amerikanischen Sozialpsychologen George Herbert Meads zugrunde.¹³ Meads beschreibt Gruppenidentitäten als soziale Übereinkünfte bezüglich bestimmter Kommunikationsweisen, ideeller Werte, sozialer Normen, weltanschaulicher Grundsätze etc. Diese kommunizieren dem Einzelnen bestimmte Wertigkeiten, nach denen mögliche Bestandteile des Selbstbildes als erwünscht, andere als unerwünscht klassifiziert werden. Für Meads stellt sich die Konstitution von Ichidentität vornehmlich als Übernahme von, bzw. Reaktion auf bestehende Rollen- und Interaktionsmuster der eigenen gesellschaftlichen Gruppe dar. Dabei werden Mitglieder der eigenen Gruppe mit positiven Konnotationen belegt und nur noch stark eingeschränkt als Andere empfunden. Als Andere werden hingegen solche Gruppen wahrgenommen, die sich bezüglich ihrer Kommunikationsweisen, ideellen Werte, sozialen Normen oder weltanschaulichen Grundsätze etc. von der eigenen Gruppe unterscheiden. Indem die Fremdartigkeit dieser Gruppen betont und mit negativen Konnotationen belegt wird, erscheint die Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe besonders attraktiv, was wiederum die

Form des eigenen Spiegelbildes – daher der Begriff „Spiegelstadium“ – oder in Form irgendeines anderen Menschen. Auf die Wahrnehmung eines „anderen“ reagiert das Kind zunächst mit Identifikation: Es identifiziert sich mit dem Gegenüber, wodurch die Illusion der eigenen, körperlichen und physischen Ganzheit aufgebaut wird. Das Ich-Ideal, das in dieser Phase produziert wird, bestimmt die Ausbildung der individuellen menschlichen Ich-Instanz, die Lacan als *moi* bezeichnet. Das Ich (*moi*) bleibt durch die Perspektivierung auf das Ich-Ideal elementar reflexiv. Von dem reflexiven Ich (*moi*) differenziert Lacan die Ich-Instanz des *je*. Das *je* wird am Ende des Spiegelstadiums ausgebildet, als die Selbsttäuschung des Kleinkindes zur Enttäuschung wird, weil das Kind sein Gegenüber als wahrhaft „Anderen“ wahrnimmt. Das *je* ist das irreflexive Subjekt, das von den Erfahrungen des Getrenntseins, von dem Erleben der eigenen Unvollständigkeit dominiert ist. Vgl.: Jähnig, Rainer: *Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutiken Ricoeurs und Lacans*. A.a.O., S. 182f.

¹³ Meads, George Herbert: *Mind, self, and society*. Chicago 1967.

Stabilität der Ichidentität stärkt. Dieser Prozeß forciert die Ausgrenzung eines realen Anderen und die Dämonisierung von Vorstellungen des Anderen.

Gesellschaftliche Minderheiten sind von diesen Abgrenzungsmechanismen besonders stark betroffen. Aufgrund ihrer unmittelbaren Nähe zu der Mehrheitsgesellschaft ist zum einen die (angebliche) Andersartigkeit der Minderheitengruppe sehr präsent, zum anderen kann die Minderheitengruppe für gesellschaftliche Mißstände verantwortlich gemacht werden.

Die Juden, die seit der Zerstörung des Dritten Tempels im Jahr 70 n. Chr. bis zur Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 ohne einen eigenen Herrschaftsbereich waren, lebten in ihren jeweiligen Heimatländern durchgehend unter dem Minderheitenstatus. Die Ablehnung, Diskriminierung, Feindschaft und Gewalt, mit der sie im Laufe ihrer Exilgeschichte konfrontiert worden sind, wird allgemein als Antisemitismus bezeichnet.¹⁴

Der Antisemitismus entfaltet genau wie andere Arten der Gruppendiskriminierung seine Wirkung durch die Bildung und Tradierung von Vorurteilen und Stereotypen. Wie der Soziologe Alphons Silbermann betont, lassen sich beide Begriffe als Ignorierung oder stark verzerrte Wahrnehmung der Wirklichkeit beschreiben. Im Gegensatz zu den konkreten Vorstellungsbildern des Stereotyps, bei denen es sich um „vereinfachte, oft auch karikierte Vorstellungen von einem Charakter, einer Person, einer sozialen Struktur, einem sozialen Programm oder einer Kulturform“¹⁵ handelt, ist das (antisemitische) Vorurteil allgemeiner und abstrakter, es läßt sich als „eine Abneigung, als ein Widerwille gegenüber einer (jüdischen) Person oder einer (jüdischen) Gruppe umschreiben.“¹⁶ In dieser extremen Verallgemeinerung, die bis zur Realitätsferne ausarten kann, liegt Silbermann zufolge die große Gefahr von Vorurteil und Stereotyp. Haben bestimmte Überzeugungen oder Vorstellungen erst die Qualität eines Vorurteils oder Stereotyps erlangt, bleiben diese unabhängig von geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen wirksam. Silbermann bezeichnet diesen Vorgang als Tradierung. In seiner Untersuchung über „Juden in

¹⁴ Der Begriff wurde 1879 von Wilhelm Marr in seiner Schrift „Der Sieg des Judentums über das Germanentum“ geprägt und hat sich als Bezeichnung von judenfeindlichem Verhalten seitdem (weltweit) durchgesetzt. Vgl.: Silbermann, Alphons: *Der ungeliebte Jude*. A.a.O., S. 51.

¹⁵ Ebd., S. 52.

¹⁶ Ebd.

Westdeutschland. Selbstbild und Fremdbild einer Minorität¹⁷ findet er mehrere eindeutige Indizien für solche von Generation zu Generation tradierten Vorurteile. Er stellt fest, daß nach 1945 auf nichtjüdischer Seite weiterhin antisemitische Vorurteile und auf jüdischer Seite weiterhin Vorurteile über den Antisemitismus der Deutschen vorhanden sind. In Anbetracht der verschwindenden Größe der jüdischen Minderheit in der Bundesrepublik schlußfolgert Silbermann, daß diese Vorurteile kaum auf persönlichen Begegnungen beruhen können. „Es stehen sich also“, formuliert Silbermann, „tradierte Vorurteile gegenüber: die in antisemitischen Haltungen verfestigten tradierten Ansichten über die Juden und die global die Deutschen als antisemitisch einschätzenden tradierten Ansichten der Juden über die Deutschen. Es interagieren also nicht ‚atmosphärische Empfindungen‘, sondern konfliktgeladene Vorurteile – Hemmnisse auf dem Wege zu einer vollständigen Integration der jüdischen Population.“¹⁸

¹⁷ Silbermann, Alphons und Sallen, Herbert; *Juden in Westdeutschland*. A.a.O.

¹⁸ Ebd., S. 34. Eine ganz anderes Konzept vom jüdischen Anderen entwickelt der Historiker Arthur Hertzberg in seinem Buch *Wer ist Jude: Wesen und Prägung eines Volkes* (München 2000). Anders als Silbermann, aber auch als Diner oder Gilman führt Hertzberg den Status der Juden als gesellschaftlich Andere nicht primär auf die Wahrnehmungen der Mehrheitsgesellschaft zurück. In seiner Konzeption vom Anderen sind die Juden nicht Objekte gesellschaftlicher Ausgrenzungen, sondern Subjekte ihrer frei gewählten Identität. Sein Konstrukt des jüdischen Anderen wurzelt in dem Erwähltheitskonzept der jüdischen Religion, wobei seiner Interpretation nach nicht Gott die Juden auswählte, sondern Abraham seinen Gott. Laut Hertzberg sind Juden „ihrem Wesen nach“ Andersdenkende, ideologie- und herrschaftskritisch, weshalb er den Antisemitismus nicht als irrationales Vorurteil versteht, sondern als bedauerliche aber nachvollziehbare Reaktion der Nichtjuden. In seiner Besprechung von *Wer ist Jude: Wesen und Prägung eines Volkes* betont Natan Sznaider, daß Hertzbergs Buch „viele, Juden wie Nichtjuden, stutzig machen [wird], gerade in Deutschland, wo man Identitätsdebatten weniger gewohnt ist als in den Vereinigten Staaten.“ Vor allem die Betonung des Selbstgewählten der jüdischen Identität, die sich als „Selbstverschuldetes“ bezüglich des eigenen Schicksal interpretieren läßt, mutet im Land der nationalsozialistischen Judenvernichtung zynisch an. Mit Mißtrauen wird auch jenen Thesen von Hertzberg begegnet werden, die die Einzigartigkeit der Juden aus dem besonderen „Wesen“ der Juden herleiten, aus einer spezifisch jüdischen „Seele“ und „Mystik“ – die Behauptung einer „wesensmäßigen“ Andersartigkeit der Juden war schließlich zentrale Aussage des neuzeitlichen Antisemitismus gewesen. Trotz der Vorbehalte, mit denen Sznaider Hertzbergs Buch gegenübersteht, gesteht er dessen Thesen ein großes Aussagepotential auch für die deutsche Gegenwartsgesellschaft zu: „[...] zu Zeiten, in denen Postnationalismus und neuer Totalitarismus (und das nicht nur in Österreich) zusammenleben müssen – ist die Zeit reif für erneutes jüdisches Auserwähltheitsdenken als dem besten Heilmittel gegen Rassismus und Totalitarismus. Der Jude als „Anderer“ offenbart auch die Chance für ein anscheinend widersprüchliches Dilemma: die universalistische Andersartigkeit. Damit stellt sich die Frage, ob wir nicht alle „auserwählt“ sein können. Muss man Jude sein, um Jude sein zu können? Können wir nicht alle, so wie Abraham, Gott wählen? Teilt sich die Welt nicht in Antisemiten – und diejenigen, die Juden sind oder wählen, solche zu sein?“ Sznaider, Natan: Jetzt und in Ewigkeit? Wer ist Jude? Ein neues Buch über die Anderen und Auserwählten. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 47, 26./27.02.2000, S.17.

Als weiteres Indiz für den Vorgang der Tradierung zieht Silbermann die altersgruppenabhängige Ausprägung der Vorurteile heran. In der jüngsten Altersgruppe der 18-24jährigen gab es häufig deutlich stärkere Vorbehalte gegenüber der nichtjüdischen Bevölkerung als in der nächstälteren Gruppe der 25-34jährigen. Silbermann interpretiert das folgendermaßen:

Es muß verstanden werden, daß, ebenso wie sich antisemitische Vorurteile tradieren, sich auch die davon ausgehenden Befürchtungen und Bedrohungen von Generation zu Generation tradieren. Für eine Weile, sagen wir während der wohlbehüteten Kindheit und der Jugend, werden die Bedrohungsbefürchtungen zwar wachgehalten, aber nur selten wahrgenommen. Erst im frühen Erwachsenenalter, selbst wenn glücklicherweise konkrete antisemitische Erfahrungen ausgeblieben sind, verdichtet sich die Bedrohungsbefürchtung zur Vermutung einer sozialen Ablehnung von seiten der Nichtjuden. So hat für die Gruppe der jüngeren Befragten nur die noch nicht durch eine längere Periode von Erfahrung relativierte Tradierung Auswirkungen zeitigen können; bei den älteren Befragten hingegen war es das eigene Erleben, das sich, wenn auch in unterschiedlich starkem Maße, auswirkt.¹⁹

Wie zu zeigen sein wird, existieren in den Texten der jungen jüdischen Literatur vielfache Referenzen auf tradierte Vorurteile und Stereotype. Ihre Entstehung läßt sich – sehr grob – bestimmten historischen Perioden zuordnen. Diese sollen im folgenden kurz vorgestellt werden, um ein besseres Verständnis der Konnotationen zu ermöglichen, die mit der Erwähnung der jeweiligen Stereotype in den Texten aufgebaut werden.

ANTIKE

Die überlieferten antisemitischen Äußerungen antiker Autoren sind Hans-Jochen Gamm zufolge vor allem an zwei Faktoren gebunden, nämlich an die wirtschaftliche Macht und die religiöse Exklusivität der Juden. Das Kreditwesen und der Handel waren im römischen Weltreich die wichtigsten Betätigungsfelder der Juden. Durch den engen Zusammenhalt der weitverzweigten jüdischen Familien, die sich darüber hinaus in den Großstädten zu einflußreichen Gemeinden zusammenschlossen, besaßen sie ein funktionierendes Netz, mittels dessen sie Kredit- und Transfergeschäfte erfolgreich ausführen konnten. Da diese Form der Geldwirtschaft vielen römischen Bürgern, die nur die Agrarwirtschaft kannten, fremd und unheimlich war, verdichteten sich finanzieller Neid und Mißtrauen häufig zu Vorurteilen.²⁰

Unter dem Schlagwort der religiösen Exklusivität beschreibt Gamm die Konfrontation des antiken Götterglaubens mit dem jüdischen Monotheismus.

¹⁹ Silbermann, Alphons und Sallen, Herbert: *Juden in Westdeutschland*. A.a.O., S. 36f.

²⁰ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 59.

Der Auserwähltheitsanspruch der Juden mußte dem antiken Verständnis nicht nur als anmaßend, sondern latent subversiv vorkommen, insofern die politische Autorität des antiken Staates immer in Abhängigkeit von der Unterstützung der „Staatsgottheiten“ gedacht wurde.²¹ Der mit Feindseligkeit erwiderte Eindruck der religiösen Exklusivität wurde noch durch die extensiven Speise- und Reinheitsvorschriften verstärkt, die den Alltag der jüdischen Familien bestimmten und sie zur deutlichen sozialen Distanz von ihrer nichtjüdischen Umwelt zwangen.²² Als deutlich erkennbare, häufig wohlhabende und kaum in die Gesellschaft der Gastländer integrierte Gruppe boten die Juden in der Antike deshalb eine geeignete Zielscheibe, wenn sich die soziale Unzufriedenheit des großen, städtischen Proletariats entlud. Gamm betont bei dieser Feststellung allerdings, daß die Juden in der antiken Welt keinesfalls die einzigen Opfer von Diskriminierung und Gewalttaten waren. Sie waren eine von mehreren Minderheiten, denen solche Behandlung widerfuhr.²³ Erst unter der christlichen Herrschaft, so hebt Gamm hervor, kam es zu der spezifischen Stigmatisierung des jüdischen Volkes, die dem christlichen Antisemitismus seine überaus destruktive Prägung gab.

CHRISTLICHE-MITTELALTERLICHE WELT

Die Verdammung der Juden durch die christliche Kirche wurde durch die christliche Heilslehre „intellektuell“²⁴ begründet. Die Juden wurden als „Christusmörder“ definiert und dem Machtbereich des Teufels zugeordnet. Für diese Behauptungen wurden aus heutiger Sicht haarsträubende Beweisführungen angetreten, wie Gamm zeigt.²⁵

Das dualistische Weltverständnis der christlichen Kirche ließ viele Gläubige die Ermordung von Juden gutheißen, weil sie sich davon eine Verringerung der Teufelsmacht auf Erden versprachen.²⁶ Die von den Christen unterstellte

²¹ Ebd., S. 60.

²² Ebd., S. 59.

²³ Ebd., S. 61.

²⁴ Gamm bezieht sich hier auf eine Analyse Walter Sulzbachs, der darauf hingewiesen hat, daß die judenfeindlichen Bewegungen in der nichtchristlichen Antike vor allem emotional aufgeladen waren und sich aus sozialpsychologischen Voraussetzungen herleiten lassen, während die christliche Judenfeindschaft einen intellektuellen Vorgang darstellt, „eine logische Deduktion aus gegebenen Prämissen im Rahmen der christlichen Heilslehre.“ Sulzbach, Walter: *Die zwei Wurzeln und Formen des Judenbasses*. Stuttgart 1959, S. 26. Zit. nach Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 65.

²⁵ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 63ff.

²⁶ Ebd., S. 64.

Verbindung der Juden mit dem Teufel zeigt sich auch darin, daß den Juden immer wieder gotteslästerliche Vergehen vorgeworfen wurden, z.B. Ritualmord, Hostien- und Reliquienschändung.²⁷ Durch die vom Teufel verliehene Macht glaubte man die Juden in der Lage, den christlichen Mitmenschen Unheil zuzufügen. Einen Höhepunkt der unter diesem Aspekt formulierten Anschuldigungen stellt der Vorwurf der Brunnenvergiftung dar, der den Juden die Schuld an der Pestepidemie im 14. Jahrhundert gab.²⁸

Seine überaus destruktive und alle Bereiche der menschlichen Existenz erfassende Wirkung hat die christliche Argumentation im Mittelalter durch die enge Verbindung von Kirche und Staat erhalten. Wie Gamm ausführt, war es die Vorstellung vom christlichen Kaiser als Vertreter Gottes auf Erden, die für den Ausschließlichkeitsanspruch der christlichen Kirche innerhalb des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation verantwortlich war.²⁹ Gekoppelt mit dem missionarischen Selbstverständnis der christlichen Kirche führte das zur Intoleranz gegenüber allen, vor allem aber den jüdischen Andersgläubigen, zudem die jüdische Messiaserwartung als ständige Infragestellung des christlichen Erlösungsglaubens gedeutet wurde. Gerade weil sich die Christen der gemeinsamen religiösen Wurzeln von Judentum und Christentum bewußt waren, wurden die Juden als negatives, „gefallenes“ Pendant zu sich selber verstanden, die es mit besonderem Eifer zu bekehren galt, bzw. bei Nichtbekehrung mit besonderer Härte zu strafen. Bei Gamm heißt es:

So trennte die Gestalt Jesu von Nazareth die beiden Religionen. Was für die einen „frohe Botschaft“ bildete, profilierte sich für die anderen zum dauernden Vorwurf, zur Rechenschaftsforderung und zur Leidensbotschaft. In Jesu Namen pochte man an die jüdischen Türen, um das missionarische Werk zu vollbringen.³⁰

Im Gegensatz zu anderen Völkern, die im Zuge der christlichen Eroberungspolitik unterworfen und bekehrt wurden, blieben die Juden die einzigen, die sich bei aller sonstigen Angleichung an die gesellschaftlichen Gegebenheiten niemals christianisierten und die Jesus Christus als

²⁷ Eine sehr eindringliche, detaillierte Schilderung der unterschiedlichen Vorkommnisse findet sich in dem Kapitel „Die Blutsbeschuldigung“ bei Schuder, Rosemarie und Hirsch, Rudolf: *Der gelbe Fleck. Wurzeln und Wirkungen des Judenbasses in der deutschen Geschichte*. Berlin 1987, S. 99-159.

²⁸ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 64. Vgl. auch das Kapitel „Der schwarze Tod“ bei Schuder, Rosemarie und Hirsch, Rudolf: *Der gelbe Fleck*. A.a.O., S. 161-191.

²⁹ Gamm weist darauf hin, daß Wilhelm Maurer dieses Herrschaftsprinzip als Übernahme der antiken Kaiseridee in der Antike deutet. Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 62. Vgl.: Maurer, Wilhelm: *Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte*. Stuttgart 1953.

³⁰ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 65.

gekommenen Messias verleugneten. In Anbetracht des kirchlichen „Interpretations-“ und „Sinngemonopols“, das sich auf alle Bereiche der mittelalterlichen Gesellschaft erstreckte, blieben sie damit, wie Gamm schreibt, „das einzig *Fremde*, das in der mittelalterlichen Lebenswelt niemals assimiliert werden konnte.“³¹

Unter einem neuen, religiösen Vorzeichen setzte sich im Mittelalter auch der wirtschaftliche Antisemitismus fort, der die nichtchristliche Antike geprägt hatte. Durch die Beschränkung der „ehrlichen“ Berufsgruppen wie Kleriker, Handwerker, Bauern etc. auf die christliche Bevölkerung wurden die Juden aus vielen ihrer bisherigen Erwerbszweige ausgeschlossen – die auf christlicher Grundlage organisierten Gilden und Zünfte, deren Mitgliedschaft den Juden selbstverständlich verboten war, setzten in den spätmittelalterlichen Städten Monopolansprüche für ihre Erzeugnisse durch.³² Die wenigen Bereiche der Erwerbstätigkeit, die den Juden zugänglich waren, stellten das Geldgeschäft und der Handel mit Gebrauchsgütern dar. Vor allem das Geldgeschäft galt in der christlichen Gesellschaft als anrüchig, weil Geld in der Bibel als Versuchung des Teufels verdammt wird.³³ Als die christliche Kirche das religiöse Verbot der Zinsnahme seit dem 12. Jahrhundert verstärkt durchsetzte, ohne daß aber der Handel und die Wirtschaft auf das Geld-, also das Zins- und Pfandleihgeschäft, verzichten konnten, wurden die Dienstleistungen der jüdischen Geschäftsleute in diesem Bereich unentbehrlich.³⁴ Die solchermaßen forcierte Konzentration der Juden im Kreditwesen förderte antisemitische Vorurteile in der christlichen Gesellschaft, da sie auf christlicher Seite oftmals als doppelte Abhängigkeit empfunden wurde: Einmal als Abhängigkeit von der grundsätzlichen Existenz des Kreditwesens, und dann oft als persönliche Abhängigkeit von einem jüdischen Gläubiger. Die antisemitischen Stereotype,

³¹ Ebd., S. 66. Die weitreichenden Folgen, die das religiöse Außenseitertum der Juden nach sich zog, betont auch Hans-Dietrich Kahl. Vgl.: Kahl, Hans-Dietrich: »Judenklischees« und was dahinter steckt – Eine Einführung in das Tagungsthema. In: Albertz, Jörg (Hg.): »Judenklischees« und jüdische Wirklichkeit in unserer Gesellschaft. Wiesbaden 1985 (Schriftenreihe der Freien Akademie, Bd. 4), S. 9-29, hier S. 10.

³² Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 68f.

³³ Vgl.: Kahl, Hans-Dietrich: »Judenklischees« und was dahinter steckt. A.a.O., S. 14-19.

³⁴ Das Verbot der Zinsnahme gilt, wie Hans-Dietrich Kahl schreibt, auch für die jüdische Religion. Ein jüdischer Kommentar, der die starken Einschränkungen des jüdischen Exildaseins in Betracht zog, entschied jedoch, daß unter diesen Umständen die Zinsnahme zur Bestreitung des eigenen Lebensunterhaltes erlaubt sei. Kahl verweist auf eine ausführliche Diskussion dieser Problematik bei Schubert, Kurt: Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jh. In: *Kairos*, Neue Folge 19, 1977, S. 175-177. Vgl.: Kahl, Hans-Dietrich: »Judenklischees« und was dahinter steckt. A.a.O., S. 28 / Anmerkung 7.

die in den Bereichen des Geld- und des Gebrauchtwarengeschäftes entstanden sind, sind die des „Wucherjuden“³⁵ und des „Schacherjuden“³⁶. Das Stereotyp des „Wucherjuden“ wurde in der Neuzeit durch einzelne, aber gesellschaftlich besonders sichtbare Juden verstärkt, die als Finanzbeauftragte und Steuereintreiber absolutistischer Herrscher tätig waren und von der Bevölkerung als „Blutsauger“ gehaßt wurden.

NEUZEIT

Die Vorurteile der christlich-mittelalterlichen Gesellschaft gegenüber den Juden blieben auch beim Übergang in die säkularisierten Gesellschaften der Neuzeit erhalten, wobei sich die Inhalte der Anschuldigungen verschoben – so trat z.B. das Konzept des Teufelsbundes in den Hintergrund und wurde durch das Konzept des Weltverschwörertums³⁷ ersetzt. Analog zur Differenzierung der Gesellschaftsstrukturen entfaltete sich der tiefsitzende Vorbehalt gegen die angeblich zersetzenden, gesellschaftsgefährdenden Eigenschaften der Juden in unterschiedlichen Bereichen – Gamm spricht vom wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, sowie rassischen Antisemitismus der Neuzeit.

Der wirtschaftliche Antisemitismus der Neuzeit sei dem antiken Antisemitismus sehr ähnlich, schreibt Gamm. Zwar wurde er ebenfalls durch die im Mittelalter entstandenen Stereotype des Wucher- und Schacherjuden genährt, aber die religiösen Vorurteile gegen das Geldgeschäft als Teufelswerk verblaßten in der säkularisierten Neuzeit. Besitzneid und Mißgunst sind wie in der Antike seine entscheidenden Ursachen. In der späten Neuzeit war es laut

³⁵ Das Wort ‚Wucher‘ bedeutete zunächst soviel wie ‚Ertrag, Frucht, Gewinn‘. Die Bedeutungsverschiebung, die ‚Wucher‘ als betrügerisch-unerlaubte Ausbeutung konnotiert und dazu führt, daß in der Neuzeit das lateinische Lehnwort ‚Zins‘ zur Bezeichnung seiner ursprünglichen Bedeutung eingesetzt werden mußte, reflektiert die Wahrnehmung, die die christliche Öffentlichkeit von jüdischen Kreditgebern hat. Vgl.: Kahl, Hans-Dietrich: »Judenklischees« und was dahinter steckt. A.a.O., S. 14-17.

³⁶ Das Wort ‚Schachern‘ stammt aus dem Hebräischen, dessen Grundbedeutung von ‚im Lande umherschweifen‘ zunächst zu ‚als Händler herumziehen‘ wurde. Im Rahmen einer ähnlichen Pejoration, wie sie bei dem Wort ‚Wucher‘ zu beobachten war, entwickelt sich die Bedeutung von ‚schachern‘ schließlich zu ‚zum unlauteren Eigenvorteil feilschen‘. Wie Kahl feststellt, wurde diese Bedeutung „auch losgelöst vom Wandlerhändlertum, doch im wesentlichen – lange Zeit wohl ausschließlich – gebunden an Juden.“ Vgl.: Kahl, Hans-Dietrich: »Judenklischees« und was dahinter steckt. A.a.O., S. 17-24.

³⁷ Das Konzept der „Weltverschwörung“ wird innerhalb der faschistischen, atheistischen Ideologie ironischerweise auch auf die katholische Kirche angewendet, deren internationale Organisation genauso das Mißtrauen der faschistischen Kontrollorgane erregt wie die angenommene internationale Vernetzung des sogenannten „Weltjudentums“. Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 67.

Gamm vor allen den Dingen der zeitliche Zusammenfall der gesellschaftlichen Judenemanzipation und der Industrialisierung, durch den die Vorurteile des wirtschaftlichen Antisemitismus verstärkt wurden.³⁸ Erstmals mit den gleichen Bürgerrechten wie die christliche Bevölkerung ausgestattet, lösten sich die jüdischen Ghettos auf, und deren vormalige Bewohner wurden Teilhaber am wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben des Deutschen Reiches. Durch die Industrialisierung waren die wirtschaftlichen Bedingungen dieser Zeit äußerst angespannt. Die Strukturen der Agrargesellschaft lösten sich auf, das Wertesystem und die soziale Eingebundenheit der dörflichen Strukturen verschwanden. Die einsetzende Landflucht ging für einen Großteil der Bevölkerung mit sozialem Abstieg in Form von Proletarisierung, Anonymisierung und Verarmung der Lebenszusammenhänge einher. Im Unterschied dazu waren die emanzipierten Juden der liberalisierten Wirtschaftsform häufig besser gewachsen. Sie waren, wie Gamm schreibt, „gleichsam durch jahrhundertelange Übung an kleinen Handelsobjekten trainiert.“³⁹ Als überaus erfolgreiche Vertreter eines neuartigen Unternehmertyps waren es wiederum einzelne jüdische Namen⁴⁰, die von der christlichen Öffentlichkeit besonders wahrgenommen wurden und die Vorurteile gegenüber einem unlauteren, ausbeuterischen und destruktiven jüdischen Geschäftsgebaren nährten.

Da der wirtschaftliche Antisemitismus der Industriegesellschaft vor allem aus der Armut und Existenzangst großer Bevölkerungsteile heraus entstand, veränderte sich seine Stärke in Abhängigkeit von der allgemeinen Wirtschaftslage. So stellt Gamm fest, daß mit der Einführung einer Sozialgesetzgebung und der allgemeinen wirtschaftlichen Prosperität der Gründerjahre auch die antisemitischen Äußerungen wirtschaftlichen Ursprungs nachließen.⁴¹ Entsprechend beobachtet er für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg eine erneute Zuspitzung des wirtschaftlichen Antisemitismus, welcher neben der allgemeinen, von Kriegsschulden belasteten wirtschaftlichen Misere auch durch die gesellschaftlichen Unsicherheiten im neuen, demokratischen Staatswesen forciert wurde, sowie durch den verstärkten Zuzug osteuropäischer Juden. Zusammenfassend schreibt Gamm:

³⁸ Ebd., S. 69f.

³⁹ Ebd., S. 70.

⁴⁰ Als geläufigstes Beispiel wird hier die Erfolgsgeschichte der Rothschild-Familie genannt.

So wuchs sich der wirtschaftliche Antisemitismus zu einer stereotypen Größe aus: Herkommend aus dem Konkurrenzmotiv, aufgeladen mit Fremdenhaß, stabilisiert durch die Ungunst wirtschaftlicher Umstände, entstand Existenzangst besonders der mittelständischen Bevölkerung im 19. und 20. Jahrhundert. Die Juden galten als internationale Finanzverschwörer, die sogar Inflation, Krisen und Kriege manipulierten, um sich zu Börsenherren aufzuschwingen: ihr Ziel sei die Weltherrschaft.⁴²

Die Entstehung des politischen Antisemitismus setzt Gamm in der Zeit nach der Reichsgründung von 1871 an.⁴³ Der politische Antisemitismus zeichnet sich im Gegensatz zu anderen antisemitischen Ausschreitungen, wie sie zum Beispiel 1819 während der „HepHep-Krawalle“ in zahlreichen deutschen Städten stattfanden, durch seine Organisation aus. Als erstes Zeugnis dieser Organisiertheit nennt Gamm die Eingabe Bernhard Foerstes beim Deutschen Reichstag von 1881, in der dieser 250.000 Unterschriften von Bürgern vorlegte, die eine Beschränkung der jüdischen Einwanderung und den Ausschluß von Juden aus öffentlichen Ämtern forderten.⁴⁴ Drei Jahre zuvor hatte der Hofprediger der Hohenzollern, Adolf Stoecker, bereits die „Christlich-Soziale-Arbeiterpartei“ gegründet (später „Christlich-Soziale Partei“), die antisemitische Forderungen in ihrem Parteiprogramm vertrat.⁴⁵ Neben diversen anderen Parteien, die sich mit antisemitischen Aussagen profilierten – zum Beispiel der 1893 entstandene „Deutschnationale Handlungsgehilfenverband“ oder der im gleichen Jahr gegründete „Bund der Landwirte“ –, kam es schließlich zu Parteigründungen, die sich ausschließlich über ihre antisemitischen Ansichten definierten, so z.B. die „Deutsche antisemitische Bewegung“, die 1886 von dem Marburger Bibliothekar Otto Böckel und dem Schriftsteller Theodor Fritsch gegründet wurde.⁴⁶

Die akademische bzw. intellektuelle Ausrichtung der beiden letztgenannten Parteigründer deutet darauf hin, wie stark der politische Antisemitismus auf kulturellen Inhalten beruht. Durch Studentenverbände – Adolf Stoecker gründete neben der „Christlich-Sozialen-Arbeiterpartei“ auch den „Verband deutscher Studenten“ –, Corps und Burschenschaften verschrieb sich auch ein Teil der Studentenschaft der Pflege eines „Deutschtums“, das als unvereinbar

⁴¹ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 71.

⁴² Ebd., S. 73.

⁴³ Ebd., S. 73.

⁴⁴ Ebd., S. 73f.

⁴⁵ Das christliche Selbstverständnis dieser Partei zeigt, daß der politische Antisemitismus der Neuzeit oftmals als Fortführung von religiösen Vorurteilen der christliche-mittelalterlichen Gesellschaft verstanden werden kann.

⁴⁶ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 75ff.

mit dem „zersetzenden“, „schädigenden“ Einfluß der „jüdischen Denkart“ verstanden wurde. Alphons Silbermann sieht in der Schrift des Berliner Historikers Heinrich von Treitschke *Ein Wort über unser Judentum* (1879) sogar die Geburtsstunde des modernen Antisemitismus.⁴⁷ Hans-Jochen Gamm relativiert eine solche Interpretation und betont, daß die von Antisemiten benutzten Schlagwörter aus von Treitschkes Schrift aus dem Zusammenhang gerissen seien; auch er findet es allerdings bedenklich, daß mit dieser Schrift und der darauffolgenden Erwiderung des Historikers Theodor Mommsen *Auch ein Wort über unser Judentum* antisemitisches Gedankengut auf höchster akademischer Ebene als diskussionswürdig anerkannt wurde. Neben diesen historischen Abhandlungen durchziehen antisemitische Einstellungen und Motive viele andere Bereiche der deutschen Geistesgeschichte. Silbermann spricht von einer „jahrhundertelange[n] literarische[n] Strömung“, die dem „Antisemitismus Hitlerscher Provenienz vorausgegangen“⁴⁸ sei, und die antisemitisches Gedankengut im thematischen Rahmen der Musik⁴⁹, des Staates⁵⁰, der Ethnologie⁵¹ oder der Wirtschaft⁵² wissenschaftlich abzuhandeln versuchte.⁵³ Silbermann kontrastiert die Ausprägung des modernen⁵⁴

⁴⁷ Silbermann, Alphons: *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 14.

⁴⁸ Silbermann, Alphons. *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 16.

⁴⁹ Z.B. Wagner, Richard: *Über das Judentum in der Musik* (1950) und *Aufklärungen über das Judentum in der Musik* (1969). Vgl.: Silbermann, Alphons: *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 16.

⁵⁰ Z.B. Naudh, H.: *Die Juden und der deutsche Staat* (1860). Vgl.: Silbermann, Alphons: *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 16.

⁵¹ Z.B. Marr, Wilhelm: *Der Sieg des Judentums über das Germanentum* (1879) und Fritsch, Theodor: *Handbuch der Judenfrage* (1887). Vgl.: Silbermann, Alphons: *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 16.

⁵² Z.B. Sombart, Werner: *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911). Vgl.: Silbermann, Alphons: *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 16.

⁵³ Auch eine wesentlich frühere Veröffentlichung bezieht Silbermann mit in diese Strömung ein, nämlich das zweibändige Buch des Heidelberger Professors Andreas Eisenmenger *Entdecktes Judentum* aus dem Jahr 1700. Vgl.: Silbermann, Alphons: *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 16.

⁵⁴ Im Gegensatz zu Gamm unterscheidet Silbermann bezüglich der historischen Periodisierung die beiden Phasen des „klassischen“ und des „modernen“ Antisemitismus. Das christliche Mittelalter, das bei Gamm eine eigenen Periode darstellt, ordnet Silbermann noch der Phase des klassischen Antisemitismus zu: „Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts, mit der Verbreitung der Doktrin von den unveränderlichen Menschenrechten durch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung aus dem Jahr 1776 und der Doktrin von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit durch die Französische Revolution von 1789, endete für die Juden das Mittelalter und damit der klassische Antisemitismus.“ Silbermann, Alphons: *Der ungebliebte Jude*. A.a.O., S. 12. Silbermann analysiert das Phänomen des Antisemitismus dann neben den historischen Perioden in Hinblick auf seine soziologischen Erscheinungsformen, für die er ähnlich wie Gamm die Kategorien des wirtschaftlichen, rassischen und politischen Antisemitismus benutzt. Dazu kommt bei ihm die Kategorie des religiösen Antisemitismus, in der er die von Gamm als eigene historische Periode aufgefaßte Zeit des christlichen Mittelalters abhandelt. M.E. ist die von Gamm gewählte Kategorisierung sinnvoller, da sich zum einen die Motivation der Judenfeindschaft im christlichen Mittelalter von der des klassischen Altertums grundsätzlich unterscheidet, wie Gamm überzeugend darlegt, und zum

Antisemitismus in Deutschland mit dem in Frankreich und kommt zu dem Schluß, daß „die moderne antisemitische Bewegung ihrer Herkunft nach in Deutschland eine *politische*, in Frankreich hingegen eine *religiöse* war.“⁵⁵ Trotzdem identifiziert Silbermann einige der antisemitischen Motive, die er in der französischen Literatur erkennt, auch in den literarischen Werken deutscher Schriftsteller, so das Motiv des umherirrenden Juden bei Goethe, Schlegel und Chamisso.

Durch das Aufkommen der Rassentheorie wurden die existierenden antisemitischen Vorurteile im Verständnis eines Großteils der Bevölkerung objektiviert. Gamm betont, daß die Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts den Boden bereitete für eine unkritische Akzeptanz solcher Thesen, die an Ergebnisse der biologischen und völkerkundlichen Forschung⁵⁶ anknüpften und eine Einteilung und hierarchische Ordnung der Menschen in Rassen vertraten. Als eigentlichen Begründer der Rassenlehre und biologischen Geschichtsbetrachtung bezeichnet Gamm den Franzosen Graf Gobineau (1816-1882), der die menschliche Kulturgeschichte aus der biologischen Zugehörigkeit der jeweiligen Rassen zu erklären versucht. Die beiden großen Rassegruppen, die von ihm unterschieden wurden, waren die „arische“ und die „hamitisch-semitische“ Gruppe. Aufgrund der unterschiedlichen Mischung ihres Blutes, das er als Träger der rassischen Eigenschaften identifizierte, charakterisierte Gobineau die „arische“ Rasse als produktiv, kulturbildend und staatsgestaltend, die „hamitisch-semitische“ Gruppe aber als destruktiv. Anknüpfend an diese Unterscheidung entstand eine Typologie des „arischen“, sprich deutschen „Wesens“, welches mit den Eigenschaften Treue, Aufrichtigkeit, Glaube, Barmherzigkeit, Heimatliebe, Gemütsiefe etc. verbunden wurde, dem ein „semitisches“, sprich jüdisches „Wesen“ gegenübergestellt wurde, welches mit den Eigenschaften Untreue, Falschheit, Unglaube, Hartherzigkeit, Bindungslosigkeit etc. belegt wurde. Gobineau propagierte außerdem die Notwendigkeit der „Rassereinheit“, da die

anderen die Feindseligkeit des religiösen Antisemitismus in der säkularisierten Neuzeit zwar erhalten bleibt, aber häufig in politischen Vorurteilen aufgeht, wie Gamm anhand der Vorstellung einer jüdischen „Weltverschwörung“ zeigt.

⁵⁵ Silbermann, Alphons: *Der ungeliebte Jude*. A.a.O., S. 19.

⁵⁶ Z.B. an Wilhelm Wundts (1832-1920) Arbeiten zur Völkerpsychologie, Carl von Linnés (1707-1778) Klassifikationen in der Biologie, Charles Darwins (1809-1882) Begründung der Evolutionslehre.

Vermischung einer Rasse mit einer anderen seiner Argumentation nach zwangsläufig ihre Qualität mindern würde.

Von einer grundsätzlichen Unveränderbarkeit der „blutsmäßigen“ Bestimmung des Menschen ging der Deutsche Eugen Dühring (1833-1921) aus. Er hielt religiöse oder kulturelle Identitätsbestimmungen des Menschen deshalb für überflüssig. So zweifelte er das christliche Verständnis an, daß mittels der Taufe jedem Menschen die Überführung in eine neue, christliche Existenz und die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft möglich sei.

In bezug auf Adolf Hitlers Buch *Mein Kampf* stellt Gamm die folgenschwere Konsequenzen heraus, die die Vertauschung der Begriffe „Art“ und „Rasse“ in Hitlers Argumentation zeitigte. Gamm charakterisiert die nationalsozialistische Ideologie als bewußt irrationale Verklärung mystischer Werte und Begriffe. Er kommt zu dem Schluß:

Angst und Mißtrauen gegenüber einer zunehmend industriell bestimmten Lebenswelt, Schwelgerei in einer romantisch verlogenen Heroik und der Rückgriff auf einen archaischen Dualismus begründeten die „rassische“ Judenfeindschaft, aus deren Praxis der größte Völkermord der Geschichte hervorging.⁵⁷

4.1 Figurationen ironischer Gesellschaftskritik

In allen der hier untersuchten Texte der jungen jüdischen Literatur lassen sich antisemitische Stereotype identifizieren. Die Stereotype sind deutlich als solche zu erkennen, auch wenn sie im Rahmen der Texte unterschiedliche Funktionen innehaben. Ähnlich wie bei dem Identitätsfeld der negativen Symbiose läßt sich bei dem Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“ eine Zweiteilung der hier behandelten Texte feststellen. In der einen Gruppe, zu der die Texte von Rafael Seligmann und Maxim Biller gehören, und die hier zunächst vorgestellt werden soll, werden eine Vielzahl unterschiedlicher Stereotype dargestellt. Sie entfalten sich in den Denk- und Verhaltensweisen der literarischen Charaktere, welche dadurch zu Personifizierungen dieser Stereotype werden. Die Charaktere selber besitzen kaum Distanz zu ihrem Verhalten. Selten nur tritt ein reflexives Moment in ihren Gedanken auf. Die Distanz, welche die antisemitischen Stereotype sichtbar macht, ist die Distanz zwischen dem Erzähler und den dargestellten Figuren. Durch eine ironische

⁵⁷ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 80.

Darstellungsweise und satirische Erzählerkommentare werden die stereotypen Verhaltensweisen der Charaktere für den Leser sichtbar.

Für diesen Vorgang sind zwei Interpretationsmöglichkeiten denkbar. Zum einen ist denkbar, daß das Vorhandensein solcher gesellschaftlichen Vorurteile und Stereotype grundsätzlich kritisiert werden soll. Durch die direkte Übertragung der im Stereotyp formulierten „typisch jüdischen“ Eigenschaften auf eine literarische Figur wird die Unangemessenheit der stereotypen Inhalte deutlich. In der literarischen Veranschaulichung wird die Vereinfachung, die karikierende Übertreibung und Fehl-Beurteilung offenbar, die dem Stereotyp zu eigen ist.⁵⁸ Würde man diese Lesart auf die Texte Billers und Seligmanns anwenden, wäre die satirische Gestaltung der Figuren analog zu der ohnehin stark verallgemeinernden, bzw. verzerrenden Eigenschaft von Stereotypen und Vorurteilen zu verstehen. M.E. bieten sich viele Passagen in Billers und Seligmanns Texten für diese Lesart an. In Hinblick auf die sonstige Schreibstrategie der beiden Autoren muß diese Lesart jedoch um eine zweite ergänzt werden. Bei einer Analyse ihrer Texte unter dem thematischen Aspekt der negativen Symbiose zeichnete sich Seligmanns Text *Die jiddische Mamma* durch eine Vielzahl ironisch gestalteter Textpassagen aus. Bestimmte Verhaltensweisen jüdischer Charaktere, die als Resultat der gesellschaftlichen Verhältnisse im Nachkriegsdeutschland charakterisiert wurden, wurden dadurch kritisiert. Bei Billers Erzählband *Wenn ich einmal reich und tot bin* fanden sich diverse Charaktere, die als groteske Illustrationen unterschiedlicher Klischees jüdischer Nachkriegsidentität interpretiert werden konnten. In der satirischen Verfremdung und typenhaften Zeichnung dieser Charaktere wurde die kritische Distanz des Erzählers zu dem dargestellten Verhalten offenbar. Sowohl bei Seligmann als auch bei Biller ist also davon auszugehen, daß sie zumindest Ansätze oder Tendenzen des von ihnen in ironischer oder satirischer Verfremdung dargestellten jüdischen Verhaltens für real halten. Ihre Kritik, die sie in einer der dazu gebräuchlichsten literarischen Formen, nämlich der Satire, zum Ausdruck bringen, würde ja sonst ins Leere stoßen. Und auch ihre nicht-literarischen Veröffentlichungen, die oben bereits in Auszügen zitiert wurden, lassen keinen Zweifel an der gesellschaftskritischen Intention ihrer literarischen Texte. Wenn man also diese Schreibstrategien von Seligmann und

⁵⁸ Silbermann, Alphons: *Der ungeliebte Jude*. A.a.O., S. 52f.

Biller in Betracht zieht, muß man davon ausgehen, daß auch in den stereotypen Eigenschaften der literarischen Charaktere zumindest ein gewisses Moment real-gesellschaftlichen Verhaltens entlarvt und kritisiert werden soll. In einigen Erzählungen bei Biller wird sogar der Eindruck erweckt, als ob das Wissen um bestimmte, stereotype jüdische Denk- und Verhaltensweisen bei den jüdischen Charakteren einen unbewußten Identifizierungsprozeß auslöst, bis ihr Verhalten sich mehr und mehr in Einklang mit bestimmten stereotypen Vorstellungen befindet. Eine solche Entwicklung wird sehr deutlich an der Figur des Hugo Niehouß in Billers Erzählung „Verrat“. Hugo Niehouß, der bis zu seinem 19. Lebensjahr nichts von der jüdischen Abstammung seiner Mutter Andrea Niehouß, vormals Lea Sonnenschein weiß, zeigt zwar auch vor seiner diesbezüglichen Aufklärung ein überdurchschnittliches Interesse für jüdische und israelische Belange – hier spielt der Text mit dem Stereotyp des „unveränderlichen jüdischen Charakters“. Nach der Erkenntnis über seine jüdische Abstammung beginnt Hugo Niehouß allerdings, seine eigene Existenz völlig neu zu definieren und stereotype jüdische Verhaltensweisen auszubilden. Im Text heißt es:

Vom jüdischen Selbsthaß hatte Rechtsanwalt Niehouß noch nie etwas gehört, sein Sohn aber – bis dahin das Muster eines demütigen, ernsten deutschen Jugendlichen – auch nicht. Es war, als habe das frische Wissen um die jüdische Herkunft plötzlich seine aschkenasischen Enzyme und Gene in Bewegung gebracht: Hugos Denken und Fühlen begann sich zu wandeln. Prompt gab er bei den sonntäglichen Makkabi-Fußballspielen im Stadtpark den wehleidigsten und tolpatschigsten Jeschiwe-Bocher ab, den die Hamburger jüdische Jugend aufzuweisen hatte. Er spuckte auf das Selbstbestimmungsrecht der Palästinenser, er fragte sich bei jedem Prominenten, ob er wohl Jude sei, und wurden in seiner Gegenwart die eindeutigen Namen von Isaac Bashevis Singer, Theodor Herzl oder Neil Diamond nur erwähnt, lief es ihm heiß über den Rücken. Und außerdem jiddelte Hugo „Yoram“ Niehouß schrecklich gern, er machte es sehr geübt und mit viel Tam.⁵⁹

Eine ähnliche Wandlung macht auch die Figur Gary Warszawski in der Erzählung „Harlem Holocaust“ durch. Nachdem sich der jugendliche Warszawski zunächst gegen die betonte Jüdischkeit seiner Eltern aufgelehnt hat, initiiert die Begegnung mit seinem Cousin, einem KZ-Überlebenden, eine Identitätsverschiebung. „Seine Jüdischkeit war ihm jetzt alles“, heißt es im Text, „ein Komplex der Verzweiflung aus Wollen und Müssen, wie er sagte, dem man einfach nicht entkam, weil die Tradition und die Feinde auf immer übermächtig blieben.“⁶⁰

⁵⁹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 164.

⁶⁰ Ebd., S. 101.

Der Prozeß, der sowohl bei der Figur Gary Warszawski als auch bei der Figur Hugo Niehouß abläuft, ist der gleiche: Beide Figuren gelangen an einen Punkt, an dem sie Inhalte suchen, die eine jüdische Identität nicht nur „ausmachen“, sondern auch öffentlich sichtbar machen. Dabei verfallen sowohl Warszawski als auch Niehouß in stereotype oder zumindest typenhafte Ausprägungen jüdischer Existenz. Es scheint, als ob bestimmte Vorurteile über jüdische Charakterzüge und Eigenschaften nicht nur im öffentlichen Bewußtsein, sondern auch im Bewußtsein dieser jüdischen Figuren so fest verankert sind, daß sie ihr Bedürfnis nach einer selbstbewußten und sichtbaren Jüdischkeit automatisch mit einer Verkörperung dieser Vorstellungen verbinden. Diese Gleichsetzung wird durch die ironische Distanz des Erzählers in Frage gestellt. Die satirische Darstellung der beiden Figuren vermittelt den Eindruck der Unangemessenheit ihres Verhaltens. Indem deutlich wird, daß Warszawski und Niehouß zur Kenntlichmachung ihres jüdischen Selbstbewußtseins auf antisemitische Stereotype zurückgreifen, wird die Abwesenheit eines selbstverständlichen jüdischen Diskurses in Deutschland offenkundig. Deshalb, so vermitteln die beiden Erzählungen, ist die Vorstellung von jüdischer Identität in der deutschen Gegenwartsgesellschaft an tradierte Vorurteile und Stereotype gebunden – sogar bei Juden selbst.

So wie hier exemplarisch an zwei Erzählungen Billers vorgeführt wurde, kann auch die ironische Darstellung antisemitischer Stereotype im Verhalten der jüdischen Protagonisten in Seligmanns *Die jiddische Mamme* interpretiert werden. Hinter der mittels Ironie und Satire transportierten Kritik am Verhalten ihrer jüdischen Charaktere wird bei Biller und bei Seligmann der Ruf nach einer neuen Normalität jüdischer Existenz in Deutschland hörbar, in der sowohl Nichtjuden als auch Juden stereotype Vorstellungen über „das Jüdische“ oder „die Juden“ hinter sich lassen und einander vorurteilsfrei begegnen – eine Forderung, die ja bereits bei Behandlung der negativen Symbiose in den Texten Billers und Seligmanns deutlich wurde. Anhand von Seligmanns Roman *Die jiddische Mamme*, in dem sich die meisten Charaktere als literarische Realisierungen bestimmter Stereotype interpretieren lassen, wird im folgenden die konkrete Umsetzung dieses ironisch-satirischen Schreibverfahrens vorgestellt. Ergänzt wird der Abschnitt um einige Beispiele aus Billers Erzählungen, in denen noch andere Stereotype als die bei Seligmann identifizierten gebraucht werden. In dem darauffolgenden Abschnitt

„Metaphern der Unzugehörigkeit“ wird dann die Art und Weise diskutiert, in der antisemitische Stereotype in den Texten der zweiten Gruppe eingesetzt werden.

Die Handlung von Rafael Seligmanns Roman *Die jiddische Mamme* gestaltet sich folgendermaßen: Der Jude Samuel Goldmann lebt als dreißigjähriger Student noch bei seinen beiden Eltern Isabella, meist „Bella“ oder „Mamme“ genannt, und Herschl in München. Um sich der mütterlichen Bevormundung und dem Heiratswunsch seiner nichtjüdischen Freundin Karin zu entziehen, tritt Samuel einen Auslandsaufenthalt in Israel an. In Israel kommt es zu einer Reihe stark erotisch geprägter Beziehungen, an deren Ende Samuels Heirat mit der israelischen Jüdin Sara steht. Diese Haupthandlung wird vom Ich-Erzähler Samuel retrospektiv und mit einigen Rückblicken in seine Kindheit berichtet – wenige Male von Gedanken aus der Sicht verschiedener Frauenfiguren unterbrochen. Anlaß für Samuels Reflexionen ist die von seiner Frau Sara vollzogene Trennung, die Samuels Psychotherapeut Rosenfeld als Beweis seiner grundsätzlichen Beziehungsunfähigkeit deutet.

Die Erzählstrategie Seligmanns ist schon aus dem Titel des Romans ersichtlich. Es geht um *die* jiddische Mamme, also um einen Typ Mensch, nicht etwa um *eine* jiddische Mamme, um ein Individuum. In dem Titel wird ein Stereotyp heraufbeschworen, das in der Lebenswelt der osteuropäischen Shtetl entstanden und durch die jiddische Literatur zur stereotypen Größe gemacht worden ist.

In Henry Eilbirts Buch *What is a Jewish Joke? An Excursion into Jewish Humor*⁶¹ wird eine Gruppe von Witzen unter der Überschrift „The Yiddische Mama“ zusammengefaßt. Er beschreibt dieses Stereotyp folgendermaßen:

*Basically, the Jewish mother has a multiple image: suffering, overprotecting, displaying motherly pride, nurturing.*⁶²

In Seligmanns Roman gibt es zwei Figuren, auf die das Stereotyp der jiddischen Mamme zutrifft, Samuels Mutter Bella und ihre Schwester Rebecca, die von Samuel auch „Riwka“ genannt wird. Beide inszenieren dramatische Auftritte aus Enttäuschung („suffering“) über ihre vermeintlich unerwiderte

⁶¹ Eilbirt, Henry: *What is a Jewish Joke? An excursion into Jewish Humor*. Northvale-London 1991.

⁶² Ebd., S.116.

Mutterliebe. Den Entschluß ihres Sohnes, ein Auslandssemester in Israel zu verbringen, empfindet Bella als offene Feindseligkeit:

Wochenlang hielt ich meinen bevorstehenden Umzug nach Israel geheim. Erst wenige Tage vor meiner Abreise gestand ich Bella meinen „Verrat“: „Bist du vollkommen meschugge geworden?“ schrieb sie auf. „Berubige dich, Mamma. Es ist nur für eine kurze Zeit. Ein kleines Forschungsstipendium, das ist alles.“ „Forschen! Schaut euch meinen Forscher an! Du willst deine Mamma im Stich lassen, das ist alles.“⁶³

Die beschützende Komponente („overprotecting“) ist in den Mutterfiguren des Romans besonders stark ausgeprägt: Noch als 30-jähriger Student wohnt Samuel bei seinen Eltern in München und hätte, wenn es nach dem Wunsch seiner Tante Rebecca gegangen wäre, während seines Aufenthaltes in Tel Aviv zusammen mit ihr und ihrem Mann Itzig gelebt. Beide Frauen würden Samuel am liebsten gar nicht aus ihren jeweiligen Wohnungen lassen, um ihn vor den Gefahren der feindlichen Außenwelt zu schützen. Beim jedem unangekündigten Ausbleiben von Samuel gehen sie sofort vom Schlimmsten aus und zögern nicht, die Polizei ob seines Fernbleibens zu alarmieren. Diese übertriebene Fürsorge, die sich für Samuel eher als Bevormundung präsentiert, ist kein allgemeines Persönlichkeitsmerkmal der beiden Frauen, sondern tritt nur im Umgang mit dem Sohn, bzw. Neffen auf; die Ehemänner von Bella und Rebecca werden konsequent vernachlässigt und schikaniert:

Am nächsten Morgen ließ Rivka mich ausschlafen. Ich lag wach im Bett und hörte amüsiert ihr tuschelndes Gezischel: „Ruhig, Itzig! Er muß ausschlafen! Wage es ja nicht, mein Jingle aufzuwecken! Still! Wir sind hier nicht in deiner Werkstatt! Leiser!“⁶⁴

Zur Bezeugung von übertriebenem, mütterlichem Stolz („displaying motherly pride“) gibt der Lebenswandel Samuels nicht viel Anlaß, was aber der überschwenglichen Liebe und Zärtlichkeit, die Bella und Rebecca ihm entgegenbringen, keinen Abbruch tut. Dafür ist der Aspekt der liebevollen Pflege und Aufzucht („nurturing“) bei beiden derartig ausgeprägt, daß ihre körperliche Zuwendung zu Samuel das Maß an Mutterliebe weit überschreitet. Oben wurde bereits vorgeschlagen, dieses Verhalten von Samuels Mutter als Abbildung eines Kompensationsversuches zu interpretieren, welcher bei Überlebendenmüttern häufiger beobachtet worden ist.⁶⁵ Die übertriebene körperliche Fürsorge muß dann als Kompensationsversuch der Mutter für

⁶³ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamma*. A.a.O., S. 18.

⁶⁴ Ebd., S. 38.

⁶⁵ Vgl.: Interaktionen zwischen den Überlebenden und ihren Nachkommen, S. 91.

Defizite im affektiven Bereich gedeutet werden, die aus ihren unbewältigten Verfolgungserfahrungen resultieren.

In *Die jiddische Mamme* besitzt die Erotisierung der mütterlichen Liebe allerdings noch eine andere Konnotation, die unter Berücksichtigung des Gesamtkontextes wohl dominiert. Die erotische Konnotation der Mutterliebe ist der augenfälligste Hinweis auf die zahlreichen psychoanalytischen Motive, die in den Text eingearbeitet sind. Mit dem Auftreten und den Analysen des Psychotherapeuten Rosenfeld werden bestimmte Aspekte der Erzählhandlung zudem explizit in einen psychoanalytischen Kontext gestellt.

Die Psychoanalyse selbst ist oft als „jüdische Wissenschaft“ bezeichnet worden – meist mit einem antisemitischen Unterton.⁶⁶ Oftmals ausgehend von der jüdischen Herkunft ihres Gründers Freud wurde die Psychoanalyse immer wieder hinsichtlich ihrer „typisch jüdischen“ Denkmuster untersucht. So zitiert Sander L. Gilman in seinem Buch *Freud, Race, and Gender* auf der ersten Seite seiner Einführung aus einem Artikel des amerikanischen Wissenschaftlers Harald Bloom von 1987:

*And yet the center of Freud's work, his concept of repression, as I've remarked, does seem to me profoundly Jewish. Freudian memory and Freudian forgetting are a very Jewish memory and a very Jewish forgetting. It is their reliance upon a version of Jewish memory, a parody-version if you will, that makes Freud's writing profoundly and yet all too originally Jewish.*⁶⁷

Gilman selbst unternimmt in seinem Buch den Versuch, den Einfluß des zeitgenössischen Wissenschafts- und Rassenverständnisses auf Freuds Arbeiten zu untersuchen. Eines seiner Untersuchungsergebnisse ist, daß Freud mit der Psychoanalyse nach einem universell gültigen Erklärungsmuster für menschliche Verhaltensweisen suchte, das sowohl in seinen Ergebnissen, als auch in seiner als neutral, bzw. neutral-männlich konnotierten Wissenschaftlichkeit Rassengrenzen transzendieren würde.⁶⁸

Die von Gilman im westeuropäischen Wissenschaftsdiskurs der Jahrhundertwende⁶⁹ identifizierten Stereotype über Juden sind von den

⁶⁶ Die Psychoanalyse wurde von Sigmund Freud (geb. 6.5.1856 in Freiberg / Mähren, gest. 23.09.1939 in Wien) gegründet. Grundgedanke der psychoanalytischen Wissenschaft ist die Annahme, daß viele psychische Erkrankungen von unbewußten Konflikten, häufig von verdrängten sexuellen Empfindungen herrühren, und daß das Geschlechtliche eine zentrale Rolle in der Persönlichkeitsentwicklung eines jeden Menschen spielt.

⁶⁷ Bloom, Harold: *The Strong Light of the Canonical: Kafka, Freud, and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought*. City College Papers, no. 20. New York 1987, S. 43. Zit. nach Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 1.

⁶⁸ Vgl.: Ebd., S. 3ff.

⁶⁹ Vgl.: Ebd., S. 12.

Nationalsozialisten ideologisch ausgenutzt und noch verschärft worden. So war auch Freuds Bemühen, der Psychoanalyse eine rassenunabhängige, wissenschaftliche Reputation zu verleihen, vergeblich: Im Nationalsozialismus wurde der Begriff des Psychoanalytikers als Synonym für 'Jude' gebraucht.⁷⁰

Ohne weiter auf die von Gilman analysierten Identitätskonflikte in Freuds Arbeiten einzugehen, sollen im folgenden die Motive aus Seligmanns Roman untersucht werden, die direkt oder indirekt dem Bereich der Psychoanalyse zugehörig sind.

Schon die erste Szene des Romans bietet sich zu einer psychoanalytischen Interpretation an. Die Schilderung des gemeinsamen Bades des dreijährigen Samuel und seiner Mutter Bella enthält explizite sexuelle Aufladungen:

Mit gespreizten Beinen glitt sie vorsichtig ins Wasser, „um meinem Jingle nicht weh zu tun“. Ich roch Mammes Duft, ein Gemisch aus Puder, 4711, Niveacreme und Schweiß. Sanft umfingen ihre Waden meine Pobacken. Ich griff nach ihren runden Knien und streichelte ihre fleischigen Schenkel. Bella zog meinen Kopf an ihren Busen. „Samylein, mein ein und alles, was wäre mein Leben ohne dich?“. Ich schmiegte meine Wangen an die zarte Haut ihrer Brüste. Nachdem ich ihre Umarmung eine Zeitlang genossen hatte, richtete ich mich wieder auf. Mammes Züge waren gelöst. Plötzlich stemmte sie sich hoch. Das Wasser tropfte von ihren Brüsten und von ihrer Scham.⁷¹

Samuels Wahrnehmung seiner Mutter wird in dieser Szene von ihrer Geschlechtlichkeit dominiert. Es ist eine typische Ödipuskonstellation: Der Sohn begehrt die Mutter.⁷² Um seinen Anspruch auf den Körper der Mutter zu festigen, muß Samuel sich als potenter Sexualpartner zu erkennen geben. Im Text heißt es: „Ich mußte ihr zeigen, daß ich schon ein großer Junge war [...]“.⁷³ Psychoanalytisch gedeutet heißt dieser Satz: Ich mußte ihr zeigen, daß ich schon ein großes (ausgebildetes) Geschlechtsteil besaß. Auf den Beweis seiner Größe – Samuel steigt gegen die Anweisung der Mutter aus der Badewanne, um ihr ein Handtuch zu bringen – reagiert die Mutter jedoch nicht

⁷⁰ Vgl.: Ebd., S. 13.

⁷¹ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamma*. A.a.O., S. 7f.

⁷² Das ödipale Dreieck ist einer der Kernbegriffe in der psychoanalytischen Persönlichkeitstheorie. Es wird als universelles Konfliktparadigma in der Entwicklung eines drei- bis fünfjährigen Kindes verstanden, das mit dem sexuellen Begehren des gegengeschlechtlichen Elternteils und dem Rivalisieren gegen den gleichgeschlechtlichen Elternteil einhergeht. Dieser Konflikt kennzeichnet den Übergang des Kindes von der präödipalen Entwicklungsphase, in der für beide Geschlechter die Mutter das erste libidinöse Objekt war, in die ödipale Phase. Die Überwindung des Ödipuskomplexes erfolgt Freud zufolge beim Jungen durch die Kastrationsangst, die durch die vom Vater ausgehende Kastrationsdrohung ausgelöst wird, und beim Mädchen durch den Penisneid, wobei die Mutter für den fehlenden Penis verantwortlich gemacht wird. Kastrationsangst und Penisneid bewirken die Aufgabe des inzestuösen Objekts und die Identifizierung mit der Rolle des gleichgeschlechtlichen Elternteils. Vgl.: Gallas, Helga: Psychoanalytische Positionen. In: Brackert, Helmut und Stückrath, J. (Hg.): *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Reinbek bei Hamburg 1992, S. 594f.

anerkennend, sondern zurechtweisend. Ihre Zurechtweisung („Du hast nichts zu wollen“) läßt sich psychoanalytisch als sexuelle Verweigerung der Mutter interpretieren, wenn ‘wollen’ im Sinne von ‘begehren’ gelesen wird. Die Mutter etabliert damit das Inzestverbot. Sie unterstreicht ihre Verweigerung mit einer Kastrationsdrohung – das Motiv, sich Arme oder Beine zu brechen, wird in der Traumdeutung als verschobener Ausdruck von Kastrationsangst interpretiert:

Sie wurde sogar richtig böse und schimpfte: „Warum hast Du nicht auf mich gehört und bist in der Wanne geblieben?“ „Ich wollte nur ...“ „Du hast nichts zu wollen! Wenn Deine Mamme dir sagt, daß du im Bad bleiben sollst, dann hat sie ihre Gründe. Du hättest dir Arme und Beine brechen können.“⁷⁴

Als beide sich nach diesem Vorfall beruhigt haben, kommt es erneut zum Aufbau einer sexuellen Spannung:

Nachdem sie mich gewaschen hatte, seifte sie sich selbst sorgfältig ein, ihre Arme, ihren Busen, ihren Bauch, ihr Geschlechtsteil. Wohlig schaute ich ihr zu.⁷⁵

Insofern das Zuschauen bei einer sexuellen Handlung in der Freudschen Traumdeutung als verschobenes, und damit für den Träumer akzeptierbares Bild des eigenen Verlangens identifiziert wird, offenbart sich auch in diesem Textausschnitt das ödipale Begehren Samuels.⁷⁶

Während die inzestuöse Dynamik zwischen Samuel und seiner Mutter im Text leicht verschlüsselt dargestellt wird, wird mehrere Male explizit von der inzestuösen Beziehung zwischen Samuel und seiner Tante Rebecca berichtet, die ebenfalls in der Kindheit des Protagonisten einsetzt:

Andererseits waren die Urlaube bei Rebecca in meiner Kindheit voller Spannung und Lust. Jeden Morgen schlich sie sich ins Gästezimmer, in dem ich mit meinen Eltern übernachtete, und „raubte ihr schmeckliches Jingle“ aus dem Bettchen, das sie extra für mich gekauft hatte. Sie trug mich geradenwegs ins Schlafzimmer. Dort kroch ich unter die leichte Steppdecke. Das Bett war noch warm. Rinkale warf ihren schwarzen Seidenmantel ab und schlüpfte zu mir unter die Decke. Ich kuschelte mich an ihren warmen Körper: „Mein Jingle, mein geliebtes Jingle“; schnurrte sie und drückte mich sanft gegen ihren Busen. Ich schwamm in ihrer Wärme und ihrem Duft. Rebecca roch anders, intensiver als Bella, sie benutzte schwere, süße Parfums. Ihre Haut war heller und weicher als die meiner Mamme. Ihr Busen war klein und fest, die violetten Brustwarzen wurden sofort steif, wenn ich mit ihnen spielte.

⁷³ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 8.

⁷⁴ Ebd., S. 8f.

⁷⁵ Ebd., S. 9.

⁷⁶ Daß darüber hinaus das „Schauen“ bei Männern sehr viel eher als bei Frauen zu einem Lusterlebnis wird, stellt die französische Poststrukturalistin Luce Irigaray fest. Sie geht bezüglich der männlichen Geschlechtsökonomie von einem Vorrang des Blickes aus im Gegensatz zur weiblichen Geschlechtsökonomie, in der ihr zufolge eher die Berührung als der Blick genossen wird. Vgl.: Irigaray, Luce: *Waren, Körper, Sprache. Der ver-rückte Diskurs der Frauen*. Berlin 1976 (Marxistische Diskussion 62), S. 7-16. Zitiert nach: Geiger, Gerlinde: Weiblichkeit in den Schriften von Frauen und Männern: Ein Vergleich. In: Schöne, Albrecht (Hg.): *Kontroversen, alte und neue*. Tübingen 1986 (Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Göttingen 1985; Stephan, Inge und Pietzcker, Carl (Hg.): *Band 6: Frauensprache-Frauenliteratur? Für und Wider einer Psychoanalyse literarischer Werke*), S. 97.

Rivka lachte auf. „Nein, nein!“ kicherte sie und schüttelte ihren Kopf, um mich noch fester an sich zu pressen. Ich streichelte ihre Brüste, küßte sie und biß behutsam in eine Brustwarze. Augenblicklich zuckte ihr Körper zusammen, sie stöhnte „Samyle!“ und umarmte mich beftig. „Jingele, was machst Du da? Das darfst du nicht tun ...“ Rivkale drückte ihr Gesicht an meine Wange und liebteste meine Arme und meinen Leib. Unser Spiel wiederholte sich ein ums andere mal. Mein Kopf glühte, in meinen Händen und Ellbogen kribbelte es. Mein Pimmel wurde heiß und steif.⁷⁷

Der Begriff der Inzucht spielt sowohl in der Psychoanalyse als auch in gesellschaftlichen Vorurteilen gegen das Judentum eine Rolle⁷⁸, wodurch das inzestuöse Verhältnis Samuels zu seiner Tante Rebecca innerhalb des Romans als typisch jüdische Verhaltensweise konnotiert wird. Das jüdische Gebot, keine(n) Andersgläubige(n) zu ehelichen, wurde zur Zeit Freuds als Inzucht verurteilt und für die verschiedensten Charaktermerkmale der Juden verantwortlich gemacht. So zitiert Gilman einen Wiener Anthropologen aus der Zeit der Jahrhundertwende:

All biological advantages and disadvantages of the Jews are the result of inbreeding.⁷⁹

In Seligmanns Roman ist die Inzucht zwischen Samuel und seiner Tante Rebecca negativ konnotiert. Der Verwandtschaftsgrad zwischen den beiden ist besonders eng, es liegt ein Generationensprung vor, und außerdem ist Rebecca bereits verheiratet, so daß von einer religiösen Legitimation des Inzests hier keine Rede sein kann. Statt dessen scheinen die Intimitäten zwischen Samuel und seiner Tante durch eine besondere Triebhaftigkeit motiviert zu sein, die vor allem das Verhalten Samuels aber auch das Verhalten Rebeccas während des gesamten Textverlaufes prägt.

Seine unterschiedlichen sexuellen Erfahrungen berichtet Samuel dem Psychoanalytiker Rosenfeld. Dieser stellt eine weitere stereotype Figur im Roman dar, insofern seine psychoanalytische Tätigkeit als Ausdruck seines „jüdischen Denkansatzes“ interpretiert werden kann. Aber auch in der Figur Samuels ist hier ein weiteres antisemitisches Stereotyp realisiert, muß sein Bedürfnis nach psychoanalytischer Betreuung doch als Folge einer krankhaften psychischen Labilität gelesen werden. In der wissenschaftlichen Literatur zur Zeit Freuds wurde immer wieder auf die besondere Disposition von Juden für bestimmte Geisteskrankheiten, vor allem Neurosen, hingewiesen. Für die neurotische Veranlagung der Juden wurden unterschiedliche Erklärungen genannt: Zum einen wurde sie einer biologischen Schwäche der Juden

⁷⁷ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 32.

⁷⁸ Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 292.

zugeschrieben, die aufgrund von Jahrtausende alter Inzucht entstanden sei. Zum anderen wurden Geisteskrankheiten als Zivilisationskrankheiten angesehen. Und für Zivilisationskrankheiten, so wurde argumentiert, seien die Juden aufgrund ihrer langen Diasporageschichte besonders anfällig. In ihrer Diasporaexistenz hätten die Juden nämlich nie sesshaft werden können und sich vornehmlich in den Zentren der jeweiligen Gastländer aufgehalten, weshalb sie von den Nachteilen der modernen Großstädte am stärksten betroffen seien.⁸⁰

Die Psychoanalyse wiederum, die sich u.a. der Erforschung und Behandlung solcher Geisteskrankheiten widmet, wurde innerhalb des zeitgenössischen Diskurses selbst als Krankheit bezeichnet, was als Umkehrschluß zu der Annahme zu verstehen ist, daß sich jüdische Wissenschaftler aufgrund ihrer eigenen Konstitution am ehesten zur Erforschung solcher typisch jüdischer Krankheiten eignen.⁸¹

Im Kontext der psychoanalytischen Sitzungen stellt der Patient Samuel in *Die jiddische Mamme* mehrmals mit einem gewissen Stolz von sich fest, daß er die „Körper und Seelen“ der Frauen verstehe:

*Die Frauen sind bei mir glücklich, weil sie spüren, daß ich ihre Körper und Seelen verstehe, daß ich sie brauche und am liebsten ständig in ihnen baden möchte.*⁸²

Von den Frauen, mit denen Samy zusammen ist, wird dies oft bestätigt, so z.B. von Kara: „Samy war der einzige, der mich wirklich verstand, der zärtlich zu mir war und mich liebte, wie ich war.“⁸³ Dieses besondere Verständnis für das weibliche Geschlecht, das innerhalb der Texthandlung durchaus positiv bewertet wird, kann als Internalisierung antisemitischer Rhetorik über die „besondere“ Körperlichkeit des jüdischen Mannes gelesen werden. In diesem – sehr ausgedehnten – Bereich antisemitischer Vorurteilsbildung wurden dem Körper des jüdischen Mannes spezifisch weibliche Eigenschaften zugeschrieben.⁸⁴ Ein besonders frappierendes Beispiel stellt die im Mittelalter verbreitete Vorstellung dar, daß jüdische Männer eine Regelblutung haben. Das

⁷⁹ Zit. nach Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 108.

⁸⁰ Vgl.: Ebd., S. 94ff, 109.

⁸¹ Vgl.: Ebd., S. 167.

⁸² Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 14.

⁸³ Ebd., S. 77.

⁸⁴ Vgl. u.a.: von Braun, Christina: Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus. A.a.O., S. 23-49.

erste „wissenschaftliche“ Zeugnis dieses Phänomens wurde von dem Mediziner Thomas de Cantimpré im 13. Jahrhundert vorgelegt.⁸⁵ Er stellte die These auf, daß diese pathologische Besonderheit eine Folge der jüdischen Verleugnung Jesus Christus ist. Die männliche Menstruation bei den Juden sei insofern als „Fluch des (Gott-) Vaters“ zu verstehen.

Der zentrale Aspekt bei der Beschreibung des jüdischen Mannes als Frau ist allerdings die Praxis der Beschneidung, die in der jüdischen Tradition am achten Tag nach der Geburt vollzogen wird. Das rituell beschnittene Glied des jüdischen Mannes war seit biblischen Zeiten ein wichtiges Merkmal bei der Rezeption der Juden durch die nichtjüdische Bevölkerung. Bis in 19. Jahrhundert existierte die Ansicht, daß die fehlende Vorhaut der jüdischen Männer für erblich bedingt sei. Selbst jüdische Wissenschaftlern vertraten die Ansicht, daß es ohne Vorhaut geborene Knaben zwar in allen Bevölkerungsgruppen gäbe, daß dieses Phänomen bei den Juden allerdings deutlich öfter zu beobachten sei.⁸⁶ Die Bedeutung, die der Beschneidung als zentralem Charakteristikum bei der Definition „des Juden“ zukam, nahm in der Moderne noch zu. Sander L. Gilman hat eine zunehmende Fixierung auf dieses Kriterium sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der gesellschaftlichen Behandlung der Juden im 19. und 20. Jahrhundert konstatiert.⁸⁷ Dabei wurde das beschnittene Geschlechtsorgan des jüdischen Mannes in Analogie zum „verstümmelten Penis“ der Frau, der Klitoris, gesehen.⁸⁸ Im Wiener Volksmund des 19. und frühen 20. Jahrhundert war es

⁸⁵ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 75.

⁸⁶ Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 52f.

⁸⁷ Alles Folgende aus: Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 74-82. Die detaillierte Analyse, die Gilman unternimmt, um zu verdeutlichen, daß die Beschneidung ursprünglich als ausschließlich jüdisches Ritual gelesen wurde, soll hier nicht wiedergegeben werden. Diese Ausführlichkeit ist vor allen Dingen auf die Situierung Gilman's im gesellschaftlichen Kontext Nordamerikas zu verstehen. Dort ist die Beschneidung von Neugeborenen aus medizinischen Gründen sehr weit verbreitet, so daß sie nicht mehr als zentrales Merkmal des männlichen Juden gelesen wird. Im Gegensatz zu der nordamerikanischen Kultur ist es in Deutschland nach wie vor sehr unüblich, neugeborene Knaben zu beschneiden. Das beschnittene Glied wird in beiden Teilen des vereinigten Deutschlands weiterhin als eindeutiges Charakteristikum des männlichen jüdischen Körpers verstanden und mit den alten, antisemitischen Stereotypen über die besondere jüdische Sexualität assoziiert, wie Gilman feststellt. Vgl.: Ebd., S. 103.

⁸⁸ Sander Gilman schreibt dazu: „The »small organ« of the woman became the *pars pro toto* for the Jew with his circumcised organ. This pejorative synthesis of both bodies because of their »defective« sexual organs reflected in the fin de siècle Viennese definition of the essential male as the antithesis of the female and of the Jewish male. (This feminization of the Jewish male continues into the present. In 1987, circumcision was attacked as the »rape of the phallus«, a choice of language that reflects the sense of feminization in the procedure.) In: Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 39.

üblich, die Klitoris als „Jud“ zu bezeichnen – die Redewendung „mit dem Juden spielen“ wurde zur Umschreibung weiblicher Masturbation verwendet.⁸⁹ Diese feminisierenden Zuschreibungen suggerierten eine prinzipielle Andersartigkeit des jüdischen vom nichtjüdischen, „arischen“ Mann. Analog zum minderwertigen Status des weiblichen Körpers im patriarchalischen System wurde der beschnittene Körper des jüdischen Mannes im christlichen Europa als beschädigt und verseucht empfunden. Diese Zuschreibung hatte unter anderem zur Folge, daß jüdischen Wissenschaftlern die Fähigkeit aberkannt wurde, einen wissenschaftlich-neutralen Standpunkt einzunehmen, und daß ihre Forschungen entsprechend als Resultat ihrer wesensmäßigen Andersartigkeit eingestuft wurden – und damit Minderwertigkeit aus der angeblich neutralen Perspektive nichtjüdischer, männlicher Wissenschaftler. Die Verurteilung der Psychoanalyse als „jüdischer Wissenschaft“, die oben bereits diskutiert wurde, kann als exemplarisch für diesen Vorgang gelten.

Laut Gilman erfolgte die Fixierung des medizinischen Diskurses auf den Körper des Juden und dabei vor allem auf das rituell beschnittene Glied des männlichen Juden als Reaktion auf die Emanzipation der Juden in den westeuropäischen Gesellschaften. Während die Juden vor ihrer gesellschaftlichen Emanzipation aufgrund ihrer Kleidung, ihrer Ghettoexistenz und ihrer Beschränkung auf bestimmte Berufsgruppen als soziale Randgruppe deutlich sichtbar waren, führte die Emanzipation zur weitestgehenden Assimilation vieler Juden und ihrer Integration in die bürgerlichen Gesellschaftskreise. Die Juden konnten dadurch nicht mehr als gesellschaftliche Gruppe identifiziert werden, sie wurden „unsichtbar“ im gesellschaftlichen Kontext. Das „Bedürfnis“ der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft, die Juden auch in den säkularisierten, emanzipierten Gesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts als gesellschaftlich Andere kenntlich zu machen, führte zur Fokussierung auf den jüdischen Körper. In satirischen und publizistischen, aber auch wissenschaftlichen Veröffentlichungen wurde die Fremdheit und Unveränderbarkeit des jüdischen Körpers diskutiert. Vor allen anderen in der Rassenkunde analysierten Merkmalen wie der Schädelgröße und -form galt hier der beschnittene Penis des jüdischen Mannes als wichtigstes Merkmal der jüdischen „Rasse“. Das

⁸⁹ Vgl.: Ebd.

beschnittene Glied wurde als Signifikant der prinzipiellen Verschiedenartigkeit der Juden verstanden, es umfaßte alle Aspekte dieser Verschiedenartigkeit von der jüdischen Physiognomie bis hin zum jüdischen Geist.

Gilman zufolge wirken die mit der Beschneidung des männlichen Gliedes verbundenen antisemitischen Assoziationen bis in die Jetztzeit des vereinigten Deutschlands fort⁹⁰ – unter anderem deshalb, weil die Beschneidung von Neugeborenen in Deutschland nach wie vor unüblich ist. Im Gegensatz dazu ist die Beschneidung in den angloamerikanischen Ländern so weit verbreitet, daß sie dort primär als medizinische Praxis und nicht als religiöses Ritual der Juden verstanden wird.

Der Topos der körperlichen Andersartigkeit des jüdischen Körpers ist in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur sehr präsent. Er wird meist als Ausdruck von Gefühlen der Fremdheit benutzt, welche die Sozialisation der jüdischen Charaktere innerhalb ihrer deutschen Heimat einschränken. Dieser Topos wird jedoch, wie Gilman betont, geschlechtsspezifisch reflektiert. Bei den jungen jüdischen Schriftstellerinnen kann die Beschneidung durchaus als wichtiges Ritual der jüdischen Religion beschrieben oder als Anlaß einer Festveranstaltung innerhalb Gemeinde erwähnt werden. Sie besitzt in diesem Zusammenhang jedoch keine der negativen Assoziationen, die ihr in antisemitischen Stereotypen zugeschrieben wurden. Als Demonstration der angeblichen körperlichen Andersartigkeit der Juden wird das Motiv des beschnittenen Penis⁹¹ nicht benutzt. In den Texten der jungen jüdischen Schriftstellerinnen sind es Gilman zufolge die Metaphern des Kainsmals und des Davidssterns, die als Signifikanten von körperlicher Andersartigkeit benutzt werden. Das Kainsmal ist dabei aus dem Kontext der rituellen Beschneidung gelöst, innerhalb dessen es ursprünglich assoziiert wurde. Wenn es, wie in Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch*, auf der Haut der jüdischen Protagonistin imaginiert wird, verliert das Kainsmal seine Bedeutung als Synonym der Beschneidung und wird zur allgemeinen Metapher jüdischer Fremdheit. In den Texten zweier jüdischer Schriftstellerinnen, die in Amerika aufgewachsen sind,⁹¹ aber seit einiger Zeit in Deutschland leben und

⁹⁰ Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 73.

⁹¹ Die Schriftstellerinnen Irene Dische und Jane E. Gilbert, um deren Texte es hier geht, bleiben in dieser Arbeit deshalb ansonsten unberücksichtigt.

veröffentlichen, wird die jüdische Herkunft einer männlichen Figur jeweils durch einen Kettenanhänger in der Form eines Davidssterns markiert. In beiden Texten wird dieser Kettenanhänger in Zusammenhang mit sexuellen Aktivitäten ihrer Träger erwähnt, in deren Verlauf ihren Partnerinnen die jüdische Herkunft der Männer erstmalig bewußt wird. Obwohl der sexuelle Kontext eine Kommentierung des beschnittenen Gliedes der jüdischen Männer nahelegen würde, bleibt dieser Aspekt jeweils unerwähnt – die Partnerinnen nehmen den Davidsstern als Signifikant von deren Jüdischkeit wahr und nicht das beschnittene Glied.⁹²

Anders gestaltet sich dieser Komplex in den Texten der jungen jüdischen Schriftsteller. Dort fungiert das Motiv des beschnittenen Penis‘ als zentraler Signifikant der körperlichen Andersartigkeit der Juden und besitzt in diesem Zusammenhang nach wie vor viele der negativen Assoziationen, die ihm in antisemitischen Stereotypen zugeschrieben worden sind.

In Rafael Seligmanns erstem Roman *Rubinsteins Versteigerung* analysiert Gilman die Beschneidung als zentrales Merkmal, das Körper und Psyche des männlichen jüdischen Protagonisten als anders markiert.⁹³ Die typischen Inhalte eines jugendlichen Entwicklungsromanes, also das Aufbegehren eines heranwachsenden Jugendlichen gegen gesellschaftliche Konventionen und die Entdeckung der eigenen Sexualität, werden unter dem Aspekt der spezifischen Körperlichkeit des männlichen Juden und der Bedeutung dieser „Eigentümlichkeit“ für das Selbstverständnis des jugendlichen Protagonisten variiert. Der Protagonist Rubinstein erkennt seine Körperlichkeit als Kern seiner Jüdischkeit. Es ist eine spezifisch männliche Körperlichkeit bzw. Sexualität, die in seiner eigenen Wahrnehmung aber gleichzeitig grundsätzlich von der Sexualität seiner nichtjüdischen Klassenkameraden abweicht. Die Schnittstelle, die dadurch sowohl die Essenz seiner Jüdischkeit als auch seine sexuelle Verschiedenheit begründet, bildet das beschnittene Glied des jüdischen Protagonisten. So repräsentieren, wie Gilman sagt, Jüdischkeit und männliche Sexualität einander in Seligmanns Roman wechselweise, und die Beschneidung gibt beiden ihre distinkte Qualität.⁹⁴

⁹² Gilman, Sander L.: Male sexuality and Contemporary Jewish Literature in German. A.a.O., S. 223ff.

⁹³ Ebd., S. 233.

⁹⁴ Ebd.

Die Beschneidung wurde im medizinischen Diskurs des 19. und 20. Jahrhunderts mit zwei widersprüchlichen Ausprägungen in Verbindung gebracht. Zum einen wurde den männlichen Juden eine besondere sexuelle Triebhaftigkeit unterstellt. Die Rassenkunde ordnete die jüdische Rasse auf einer primitiveren Stufe ein als die „arische“ Rasse und schrieb den Juden deshalb eine ungezügeltere, obsessivere Sexualität zu.⁹⁵ Zum anderen wurden die Juden für impotent gehalten, was häufig mit ihrer bereits erwähnten Feminisierung zusammenfiel.⁹⁶ Beide Ausprägungen dieses Stereotyps lassen sich in Seligmanns Romanen wiederfinden. In dem Roman *Rubinsteins Versteigerung* erscheint der jüdische Protagonist Rubinstein impotent in der Interaktion mit nichtjüdischen Frauen, was in deutlichem Kontrast zu seiner stark sexualisierten Wahrnehmung steht. In Seligmanns Roman *Die jiddische Mamme* hingegen steht die Potenz des jüdischen Protagonisten außer Frage. In den vielen Fällen, in denen er seinen extrem ausgeprägten Sexualtrieb – „In Israel war ich zum wehrlosen Sklaven meines Schwanzes verkommen“⁹⁷ – ausleben kann, verschafft er jeder seiner – jüdischen wie nichtjüdischen – Partnerinnen ein Maximum an sexueller Befriedigung.

Auch in den Erzählungen Maxim Billers werden diese beiden Ausprägungen einer stereotypen jüdischen Sexualität miteinander kontrastiert. In der Erzählung „Cilly“, die hier bereits in Zusammenhang mit dem Assimilationsbegehren der Protagonistin erwähnt wurde, wird ihr sexuelles Begehren durch die Verinnerlichung negativer Stereotype über die Sexualität jüdischer Männer bestimmt. Sehr zur Enttäuschung ihrer Eltern ist Cilly nicht an den jungen jüdischen Männern in ihrem Bekanntenkreis interessiert. Ihr sexuelles Verlangen ist ausschließlich auf den russischen Schachweltmeister und Nichtjuden Anatolij Karpow gerichtet. Das zentrale Attribut, mit dem Cilly den Russen in ihren Phantasien assoziiert, ist dessen „unbeschnittenes Ding, das wie ein Elefantenrüssel aussah“⁹⁸. Cilly gibt sich schließlich nicht Karpow, sondern ihrem ebenfalls nichtjüdischen, schachbegeisterten Freund Udo hin, der in ihrer von Fieberschüben getrüben Wahrnehmung mit dem Russen identisch geworden ist. Diese Subsumierung des einen unter den anderen wird möglich, weil Cillys Wahrnehmung ausschließlich auf den

⁹⁵ Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 136f.

⁹⁶ von Braun, Christina: *Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus*. A.a.O., S. 27f.

⁹⁷ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 58.

nichtjüdischen „Signifikanten“ der beiden, den unbeschnittenen Penis, fixiert ist. Cillys sexuelle Präferenz spiegelt somit antisemitische Stereotype wider, durch die der jüdische Mann als sexuell unattraktiv und impotent charakterisiert wird, während der unbeschnittene, nichtjüdische Mann als sexuell attraktiv, kraftvoll und potent gilt:

*The Jewish woman's attraction to the uncircumcised member marks her awareness of the meaning of circumcision as a sign that the Jewish male is undesirable as a sexual partner.*⁹⁹

In der Erzählung „Harlem Holocaust“ hingegen, die hier in Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Umständen der negativen Symbiose bereits analysiert wurde, wird das gegenteilige Stereotyp über die „besondere“ Sexualität des jüdischen Mannes aktiviert. Statt der jüdischen Frauenfigur, die einen nichtjüdischen Sexualpartner begehrt, ist es hier eine nichtjüdische Frauenfigur, die ihren ebenfalls nichtjüdischen Freund zugunsten eines jüdischen Mannes verläßt. Dieser jüdische Mann – der amerikanisch-jüdische Schriftsteller Warszawski – wird als extrem potent, wenn nicht sogar triebhaft charakterisiert. Die ausgeprägte, aggressive männliche Geschlechtsidentität Warszawskis fällt mit seiner ausgeprägten, gleichfalls aggressiven jüdischen Identität zusammen, die sich die Schuldgefühle seiner deutschen Gegenspieler zunutze macht und das historische Täter-Opfer-Verhältnis umkehrt.¹⁰⁰ In der Darstellung von Warszawskis Geschlechtsteil werden beide Identitäten gemeinsam figuriert, wobei die jüdische Identität nicht durch die Erwähnung der Beschneidung vergegenwärtigt wird – diese wird impliziert –, sondern durch die Assoziation der „weißblauen Davidssterne“, dem Symbol des Judentums und des Staates Israel:

Er nahm ein gigantisches, schwarz-genopptes Präservativ heraus, das mit einem halben Dutzend weißblauer Davidssterne verziert war, und rollte es langsam über seinen anschwellenden Riesenpenis. Dann sagte er diesmal wieder ruhig und fast ein wenig quengelig: „Sie müssen mich verstehen ...“ „Ja, natürlich“, erwiderte Ina. „Sie wollen mich verstehen?“ „Ja“ „Das können Sie doch gar nicht.“ „Nein ...“ „Haben Sie mit Juden schon geschlafen?“ „Nein.“ „Bereuen Sie das?“ „Ja.“ „Was gibt es daran zu bereuen?“ „Ich ... weiß nicht.“ „Sie werden jetzt gleich mit mir schlafen.“ „Ja.“ „Aber vorher werde ich ein bißchen Ihre faschistische Schicksenmuschi lecken.“ „Ja, natürlich“, sagte Ina [...].¹⁰¹

Es ist kein Zufall, daß „Harlem Holocaust“ in der Reihenfolge des Erzählbandes unmittelbar vor der Erzählung „Cilly“ positioniert ist. In der

⁹⁸ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 124.

⁹⁹ Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 97.

¹⁰⁰ Vgl.: Traum einer neuen Normalität, S. 184.

spiegelverkehrten Realisierung des gleichen, im Stereotyp gedeuteten Bezugspunktes wird auf einer übergeordneten Erzählebene die projizierende Qualität des Stereotyps offenbar. Das Merkmal eines Stereotyps oder Vorurteils, so wird dem Leser suggeriert, ist gerade das Fehlen einer „adäquaten, faktischen Grundlage“, wie Alphons Silbermann schreibt.¹⁰² Die Gruppe oder das Merkmal, über die im Stereotyp Aussagen gemacht werden, ist lediglich Projektionsfläche für Gefühle der Gruppe, in der das Stereotyp produziert wird. Die Mannigfaltigkeit der Gefühle, die dabei umgesetzt werden, zeigt sich in der Mannigfaltigkeit der Projektionen. Dabei können auf ein und dieselbe Gruppe so gegensätzliche Gefühle wie „Abneigung, Haß, Groll, Mißtrauen, Neid, Furcht, Schuld- und Verpflichtungsgefühle“¹⁰³ projiziert werden. Die gerade erwähnten, gegensätzlichen Stereotype über die Sexualität des jüdischen Mannes lassen sich deshalb als Projektionen sowohl von Überlegenheitsgefühlen gegenüber dem Fremden als auch von Angstgefühlen vor dem Fremden interpretieren. Bezugspunkt ist bei beiden Projektionen das als fremdartig empfundene, beschnittene Glied der jüdischen Männer. In der satirischen Veranschaulichung von Billers Erzählungen wird die Widersinnigkeit solcher Vorgänge offenbar.

Neben diesen Stereotypen über die jüdische Sexualität werden in Billers Erzählungen noch einige andere antisemitische Stereotype realisiert, die bei Seligmann nicht vorkommen und die deshalb ergänzt werden sollen. So treten in fünf der dreizehn Erzählungen von Billers Erzählband *Wenn ich einmal reich und tot bin* Charaktere auf, welche stereotype Vorstellungen aus dem Bereich des wirtschaftlichen Antisemitismus personifizieren. Es handelt sich zumeist um Klischees des jüdischen Großunternehmers oder des jüdischen Großbankiers, die im Zuge des zeitlichen Zusammenfalls von Judenemanzipation und Industrialisierung entstanden sind. Über Salomon Pucher heißt es in der Erzählung „Roboter“:

¹⁰¹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 107f. Das „Sie“ in der Anrede unterstreicht noch in grotesker Weise das Fehlen jeglicher Vertrautheit in Inas und Warszawskis Beziehung.

¹⁰² Silbermann, Alphons: *Der ungeliebte Jude*. A.a.O., S. 52.

¹⁰³ Ebd., S. 56.

Als Siebzehnjähriger hatte er mit einem Spirituosengroßhandel angefangen. Dann kamen die Bars und die Mädchen dazu, [...]. Anfang der Sechziger schloß er endlich zur Frankfurter SPD auf; das brachte ihm eine Menge interessanter Bauvorhaben [...].¹⁰⁴

Schließlich benennt die Figur Puchers das antisemitische Stereotyp selber, dessen Vorbild er der Erzählung zufolge in Fassbinders Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod* war und dessen Personifizierung er in Billers Erzählung darstellt:

Und während des Streits um das Fassbinder-Stück sagte er sogar in einem Interview: „Jawohl, mich hat Fassbinder zum Vorbild seines schmutzigen Spekulantenjuden B. genommen. [...]“¹⁰⁵

Über den Vater von Cilly, der kranken jüdischen Protagonistin, heißt es in der gleichnamigen Erzählung, daß manche Leute ihn wegen der großen Zahl seiner Bauvorhaben in der Stadt Frankfurt am Main einen „jüdischen Ramses“¹⁰⁶ nannten. Diese Bezeichnung referiert auf den ägyptischen König Ramses II., der im 13. Jahrhundert v. Chr. herrschte und als einer der größten Bauherren Altägyptens bekannt wurde – die zumindest teilweise erhaltenen Bauten Abu Simbel, Abydos, Luxor, Ramesseum u.a. gehen auf ihn zurück.

Die Figur Abraham Volterras aus dem ersten Teil der Erzählung „Wenn ich einmal reich und tot bin“ personifiziert als erfolgreicher Bankier das antisemitische Stereotyp des jüdischen Großbankiers, das vor allem mit der Familiendynastie der Rothschilds in Verbindung gebracht wird. Als Begleiterscheinungen seiner internationalen Tätigkeit werden der Figur Volterras allerdings Heimat- und Gesinnungslosigkeit zugeschrieben und völlige Entfremdung von seiner jüdischen Herkunft.

Eine andere Variante antisemitischer Rhetorik aus dem Bereich der Wirtschaft wird in der Erzählung „Im Geschäft“ evoziert. Wie oben erwähnt wurde, gab es während des Mittelalters eine starke Konzentration von Juden im Tausch- und Trödelgeschäft. Das Stereotyp eines solchen Trödelhändlers wird in Billers Erzählung leicht variiert. Während die jüdischen Händler im Mittelalter vor allem als fahrende Händler tätig waren, ist in dieser Erzählung von einem jüdischen Antiquitätenhändler die Rede, der ein eigenes Geschäft besitzt. Daß diese Figur auch in der Jetztzeit eine stereotype Existenz darstellt, wird in der Formulierung „solche wie ihn“ verdeutlicht und von dem ebenfalls jüdischen Besucher des Geschäftes, Eli Brustberg, kommentiert:

¹⁰⁴ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 59.

¹⁰⁵ Ebd., S. 61.

¹⁰⁶ Ebd., S. 123.

Brustberg kannte solche wie ihn: Sie laufen in billigen Türkenbosen und Türkenhemden herum, sind unrasiert, haben Löcher in den Schublen und sehen so aus, als wären sie sterbenskrank. Sie schlafen, solange sie unverheiratet sind, im Laden und essen ab und zu Tschulent im Gemeinderestaurant. Aber kaum finden sie die Richtige, öffnen sich die Häbne ihrer Konten, die Ehwohnung kann nicht groß genug sein, es wird ein Apartment in Israel gekauft, die Feiertage werden plötzlich wieder ernst genommen [...].¹⁰⁷

In der Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“ benutzt Biller ein leicht variierendes Schreibverfahren. Die Figur Yakov Frenkel ist zum einen als Personifikation antisemitischer Stereotype zu verstehen, zum anderen wird sie durch die Referenz auf historisch verbürgte Persönlichkeiten charakterisiert. Dieses Schreibverfahren ist sehr typisch für Billers Texte; es wurde hier bereits im Zusammenhang mit Billers literarischer Darstellung der negativen Symbiose analysiert.¹⁰⁸ Die Referenz auf historisch verbürgte Persönlichkeiten reduziert sich hier auf die Nennung ihrer Namen. Da es sich bei diesen Personen um solche handelt, die im gesellschaftsgeschichtlichen Diskurs als absolut geläufig vorausgesetzt werden können, bedarf es keiner zusätzlichen Porträtierung, um das Charakteristische ihrer Lebensläufe bzw. Eigenschaften zu vergegenwärtigen, mit dem ihre Namen verbunden werden. Ungewöhnlich ist an der Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“ die Unterschiedlichkeit der drei Personen, die zur Charakterisierung der Figur Frenkels evoziert werden.

So heißt es von dem Charakter des Yakov Frenkel, daß er „Jud Süß und Chaim Weizmann und Mackie Messer in einem“ war.¹⁰⁹ Die Assoziationen, die Biller mit Nennung dieser drei Namen provoziert, sind ganz offensichtlich außerordentlich widersprüchlich. „Jud Süß“ ist der Name, unter dem der privilegierte Hofjude Joseph Süß Oppenheimer (1692-1738) bekannt wurde, und den Lion Feuchtwangers als Titel für seine literarische Adaption von Oppenheimers Lebens wählte.¹¹⁰ Joseph Süß Oppenheimer war am absolutistischen Hof des württembergischen Herzogs Alexander tätig und sanierte dessen heruntergewirtschaftete Finanzen durch die Einführung verschiedenster Steuern und staatlicher Monopole. Oppenheimer wirtschaftete in „großem Stil“. Durch teilweise unlautere Methoden kam er im Verlauf seiner

¹⁰⁷ Ebd., S. 137f.

¹⁰⁸ Vgl.: Traum einer neuen Normalität, S. 177.

¹⁰⁹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 36. An anderer Stelle der Erzählung wird Yakov Frenkel außerdem als „Yakov ‚Ahasverus‘ Frenkel“ bezeichnet (ebd., S. 47). Ahasverus ist der Name, der seit dem 14. Jahrhundert für das Bild des heimatlosen, ewig wandernden Juden stand. Vgl. Schuder, Rosemarie und Hirsch, Rudolf: *Der gelbe Fleck*. A.a.O., S. 186.

¹¹⁰ Die gleichnamige Verfilmung von Feuchtwangers Roman aus dem Jahr 1940 durch den Regisseur Veit Harlan ist als antisemitischer Hetzfilm berühmt-berüchtigt.

Tätigkeit selber zu beträchtlichem Reichtum.¹¹¹ Gleichzeitig protegierte er andere Juden durch die Übertragung lukrativer Pachtmonopole. Seine privilegierte Stellung und seine unbequemen Reformen zogen ihm den Haß und Neid der christlichen Untertanen zu. Unmittelbar nach dem Tod des Herzogs, dessen Protektion ihn bis dahin unantastbar gemacht hatte, wurde Oppenheimer zum Tode verurteilt und in einer spektakulären, öffentlichen Aktion hingerichtet.

Der zweite Name, Chaim Weizmann (1874-1952), ist vor allem mit der Geschichte des Zionismus verbunden. Als Sohn russischer Juden in Pinsk geboren, studierte Weizmann in Deutschland Biochemie und folgte 1903 einem Ruf nach Manchester in England. Dort hatte er wesentlichen Anteil an der nach dem damaligen britischen Außenminister Arthur James Earl of Balfour (1848-1930) benannten Balfour-Deklaration, in der die britische Regierung den Juden 1917 das Recht auf eine nationale Heimstätte in Israel zusicherte. 1918 gründete Weizmann die Hebräische Universität in Jerusalem. Er war als Präsident der Zionistischen Weltorganisation tätig, leitete ab 1929 die Jewish Agency und bekleidete von 1948 bis zu seinem Tod 1952 das Amt des israelischen Staatspräsidenten.

Der dritte Name nun, der in Billers Erzählung die Figur Yakov Frenkel charakterisiert, gehört der Hauptfigur aus Bertolt Brechts *Dreigroschenoper*, die 1928 in Berlin uraufgeführt wurde. „Mackie Messer“ wird der Räuber Macheath genannt, der seine Raubzüge einem Kleinunternehmen gleich organisiert und auch sonst eher bürgerliche Züge trägt. Trotz seiner kriminellen Handlungen ist die Figur von Mackie Messer ein Sympathieträger, der seinen negativen Gegenspieler in der Figur des Bettlerkönigs Peachum hat. Mit Mackie Messer wird ein Charakter vorgeführt, in dem die Grenzen zwischen bürgerlicher Moral und krimineller Handlung stark verschwimmen. Die bürgerliche Welt, so die implizite Kritik, ist voller Doppelmoral. Sie ist so durchdrungen von Verlogenheit und Profitgier, daß der Kleinkriminelle Mackie Messer genauso ein Räuber ist wie ein Bürger.

In der Erzählung Maxim Billers „Meine Tage mit Frenkel“ heißt es, daß die Figur des Yakov Frenkel Jud Süß und Chaim Weizmann und Mackie Messer in einem ist. Die Verbindung dieser drei unterschiedlichen Persönlichkeiten

¹¹¹ Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. A.a.O.,

erscheint zunächst absurd. Sie bleibt auch dann absurd, wenn man die Figur Yakov Frenkels genauer betrachtet, weil die Referenzpersonen in dieser Charakterisierung nicht nur auf einen einzigen Aspekt ihres Lebens und Wirkens reduziert werden, sondern dieser Aspekt in der literarischen Persönlichkeit des Yakov Frenkel auch satirisch verfremdet, ja banalisiert erscheint. So bezieht sich die Referenz auf den Hofjuden Joseph Süß Oppenheimer auf dessen privilegierte Stellung am Hof, die ihm zwar großen Einfluß und persönlichen Reichtum ermöglichte, aber auch den Haß und Neid der weniger privilegierten Nichtjuden hervorrief, die schließlich seine Hinrichtung veranlaßten. Auch Yakov Frenkel besitzt – zumindest in den Augen seiner Neider – eine solche privilegierte Unantastbarkeit, die ihm eine gewisse Freizügigkeit bei der Abwicklung seiner Geschäfte ermöglicht. Diese Privilegierung resultiert aus der Tatsache, daß er ein Überlebender der Shoah ist. Anstelle des württembergischen Herzogs, der am Beginn des 18. Jahrhunderts die Protektion des „Jud Süß“ garantierte, sind es in der Erzählung Billers die amerikanischen Alliierten, die im Nachkriegsdeutschland ihre schützende Hand über die Juden halten. Allerdings sind auch zweieinhalb Jahrhunderte nach dem Tod des Hofjuden Oppenheimer Neid und Judenhaß die automatische Folge, wenn Juden wirtschaftlich erfolgreich sind. So läßt sich zumindest die Rede eines offensichtlich antisemitischen Taxifahrers in der Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“ lesen:

„[...] Für den Juden gelten seit Auschwitz keine Gesetze mehr, und der Ami ist sowieso sein bester Freund... Ach, wissen Sie, die ganzen Berendsohns, Tuchmanns, Mayers und Frenkels, die sind aus Polen direkt zu uns nach Deutschland, nach Frankfurt gekommen, weil sie wußten, daß hier der Wilde Westen war. Die Westzone, das Land der unbegrenzten Möglichkeiten – für die Itzigs allemal. [...].“¹¹²

Die Referenz auf Chaim Weizmann wirkt am unverständlichsten innerhalb des Dreigespanns, das die Figur Yakov Frenkel dem Erzähler zufolge charakterisiert. Als einer der charismatischen Vertreter des politischen Zionismus scheint Chaim Weizmann das genaue Gegenteil dessen zu sein, was die Figur des Yakov Frenkel in der Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“ verkörpert. Obwohl Frenkel furchtbar unter den Deutschen gelitten hat – er selbst überlebt das Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau, seine Frau wird von einem deutschen Soldaten erst vergewaltigt und dann ermordet – bleibt er

S. 107f.

¹¹² Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 48.

nach dem Kriegsende in Deutschland. Eine Emigration nach Israel wird von ihm zu keinem Zeitpunkt in Erwägung gezogen, obwohl er weder deutscher Abstammung ist, noch sich jemals in die deutsche Gesellschaft integriert – er verschließt sich dem Hochdeutschen und kommuniziert ausschließlich in Jiddisch. Tatsächlich suggeriert die ganze Erzählung, daß Rachegelüste die Hauptmotivation für Frenkels Entscheidung bilden, in Deutschland zu bleiben. Trotzdem scheint Frenkel daran interessiert zu sein, zionistische Ziele zu unterstützen. Zumindest setzt er mit der Stiftung einer Plastik in der Innenstadt Tel Avivs ein entsprechendes, öffentlichkeitswirksames Zeichen. Im Erzählerkommentar wird die Stiftung jedoch als typische Geste eines Diasporajuden diskreditiert, der lediglich die eigenen Gewissensbisse ob seines fehlenden, zionistischen Engagements zu kompensieren sucht:

Sie beharrte auf ihrer Idee: Sie wollte sich mit Hermann gemeinsam Frenkels Ungetüm ansehen – dieses schreckliche Ding, von dem zur Zeit in einer Mischung aus Belustigung und Fassungslosigkeit das ganze Land sprach, dieses so herrlich komische Symbol des schlechten Gewissens der Diaspora, diese Verkörperung der golddurchtränkten Parvenü- und Kollaborateurideologie der Juden des ausgehenden 20. Jahrhunderts; der deutschen Juden also, die in Yakov Frenkel mehr als eine Galionsfigur mit internationaler Ausstrahlung gefunden hatten.¹¹³

Die offensichtliche Diskrepanz zwischen dem Verhalten der literarischen Figur und dem lebenslangen Einsatz Chaim Weizmanns beim Aufbau des jüdischen Staates entlarvt die Fragwürdigkeit zionistischer Bekenntnisse unter den Diasporajuden. Die Referenz auf Chaim Weizmann bei der Beschreibung Frenkels ist somit nur ironisch zu verstehen. Vor dem Hintergrund von Weizmanns Leben hebt sich die Doppelmoral der Figur Frenkels um so schärfer ab.

Die dritte Referenzperson, die zur Charakterisierung Frenkels herangezogen wird, ist der kriminelle Held der *Dreigroschenoper*, Mackie Messer. Die Assoziation seiner Figur muß in bezug zu dem Geschäftsgebaren Frenkels und nicht etwa in bezug zu seiner „jüdischen Identität“ gesetzt werden, da Messer ein nichtjüdischer Charakter ist. Die Referenz auf Mackie Messer konnotiert Frenkel eindeutig als Kriminellen, obwohl er vordergründig lediglich als raffinierter Geschäftsmann charakterisiert wird.

Wie sind diese Referenzen auf Jud Süß, Chaim Weizmann und Mackie Messer nun zusammenfassend zu verstehen, die Biller zur Charakterisierung der Figur Yakov Frenkels aufbaut? Sicherlich gibt es, wie gezeigt worden ist, einzelne

¹¹³ Ebd., S. 35f.

Aspekte dieser historischen und literarischen Persönlichkeiten, die die eine oder andere Facette der literarischen Persönlichkeit Frenkels herausstellen, bzw. betonen. Aber weder ist die Art der Bezugnahme einheitlich – die Bezugnahme auf Chaim Weizmann scheint vor allem ironisch zu funktionieren, während die Bezugnahmen auf Jud Süß und auf Mackie Messer tatsächliche Parallelen zwischen deren Lebensläufen und dem Frenkels suggerieren – noch scheint sie den Personen angemessen zu sein. Aufgrund des Bekanntheitsgrades der Referenzpersonen ist wohl davon auszugehen, daß die meisten Leser mit den komplexen und mehrfach gebrochenen Lebensgeschichten der beiden historischen Persönlichkeiten vertraut sind und auch um die vielschichtige Konzeption einer Brecht'schen Figur wie Mackie Messer wissen. Dieses Wissen steht in Gegensatz zu der ganz im Stile eines „namedropping“ funktionierenden Erwähnung, die ihre Namen in Billers Text finden. Wie Schlagwörter werden die Namen da aneinandergereiht, mit einem „und“ wird verbunden, was auch bei näherem Hinsehen ungleich und inkompatibel erscheint. Die syndetische Reihung dieser drei Namen erscheint zumindest ironisch, aber auch acht- und respektlos gegenüber der Komplexität der Charaktere, die sich dahinter verbergen.

Genau dieser Eindruck aber, so läßt sich mit Blick auf Billers Schreibstrategie sagen, ist intendiert. Bereits an anderer Stelle dieser Arbeit wurde aus einem der Artikel zitiert, den Biller als Chefredakteur für das gesellschaftskritische, polemische Magazin *Tempo* geschrieben hat. Er legt dort dem amerikanisch-jüdischen Schriftsteller Philip Roth ein „ästhetisches Credo“¹¹⁴ in den Mund, das seinem eigenen schriftstellerischen Verständnis sehr ähnlich ist. Energisch wird in dem Artikel eine Tabuisierung bzw. Zensierung im Umgang mit der jüdischen Tradition, Geschichte und Gegenwartskultur angeprangert, die ihre Legitimation aus der Betroffenheit und Trauer über die jüdischen Opfer der Shoah zieht. Ohne solche Gefühle abzustreiten oder zu verurteilen wird in dem Artikel für die Freiheit plädiert, auch gegenüber jüdischen Persönlichkeiten und jüdischen Belangen eine kritische, ja despektierliche oder, wie es dort heißt, „ketzerische“ Haltung einzunehmen. Vor allem will Billers literarisches Alter Ego über sich, über die Juden lachen. Er sei jüdischer Schriftsteller, heißt es in dem *Tempo*-Artikel, und er lasse sich von den Nazis

¹¹⁴ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 87.

nicht nachträglich das Lachen verbieten.¹¹⁵ Ein solches Lachen ist wohl auch im Spiel, wenn Biller die Gestalten von Jud Süß, Chaim Weizmann und Mackie Messer vergegenwärtigt, um die Figur Frenkels in dem Text „Meine Tage mit Frenkel“ zu charakterisieren.

Dieses Lachen ist nicht nur als schamloses, rebellierendes Lachen zu verstehen, mit dem das „enfant terrible“¹¹⁶ der jungen jüdischen Literatur, Maxim Biller, gegen die Tabuisierungen im jüdischen Diskurs nach der Shoah aufbegehrt. Im Erzählkontext von „Meine Tage mit Frenkel“ weist dieses Lachen wieder zurück auf den Vorgang der Bezugnahme selber und enttarnt diesen als Manifestation des antisemitischen Stereotyps vom Selbsthaß der Juden. Sander L. Gilman beschreibt das Phänomen des jüdischen Selbsthasses folgendermaßen:

*It is the mockery of the self-hating Jews, the reflection of the reference group's image of their own discourse, that marks the self-hating Jew.*¹¹⁷

In Billers Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“ erscheint der jüdische Selbsthaß als Verschiebung:

Die Erzählung ist aus der Perspektive der jüdischen Figur Hermann Bar-Uryan geschrieben. Wenn seine Wahrnehmung von Frenkel durchgängig antisemitische Stereotype evoziert – Frenkel ist der „jiddelnde“¹¹⁸, privilegierte, pseudo-zionistische Kriminelle mit einer „L-förmigen Nase“¹¹⁹ – dann bedeutet das, daß der israelische, deutschstämmige Jude Hermann die für ihn selbst geltenden, internalisierten Stereotype auf einen zweiten Anderen projiziert: auf den Ostjuden Frenkel. Dieser Mechanismus entspricht dem Assimilationsverhalten westeuropäischer Juden, die seit der Aufklärung immer bemüht waren, die Stereotype über die Unreinheit von Juden, ihre Minderwertigkeit, Verweiblichung und Disposition für Geisteskrankheiten etc. von sich abwenden und auf die Figur des Ostjuden projizieren.¹²⁰ Wie Johann Maier feststellt, hat in Israel „die einstige Überheblichkeit der ‘Westjuden’ gegenüber den ‘Ostjuden’ [...] in der Einstellung der europäisch-

¹¹⁵ Zit. nach ebd., S. 87f.

¹¹⁶ Ebd., S. 56.

¹¹⁷ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 20.

¹¹⁸ Zu Stereotypen über das Jiddische: Vgl.: Sprache, S. 264ff.

¹¹⁹ Zu Stereotypen des rassischen Antisemitismus: Vgl.: Augen, S. 249ff.

¹²⁰ Vgl.: Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 9f, 13f, 103f.

amerikanischen Juden zu den orientalischen und sephardischen Juden eine Fortsetzung gefunden [...]“¹²¹. Genau dieser Abgrenzungsmechanismus wird wiederum in Rafael Seligmanns Roman *Die jiddische Mamme* geschildert. Er prägt das Verhalten von Samuels osteuropäischstämmigen Familie gegenüber den orientalischstämmigen Juden. Aber genau wie bei Billers Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“ ist hinter der satirischen Darstellung der antisemitischen Stereotype ein „Lachen“ hörbar, das die Stereotype als solche kenntlich macht und die gegenseitigen Projektionen zwischen den aschkenasischen und den sephardischen Juden als satirische Darstellung jüdischen Selbsthasses entlarvt. So redet Samuel z.B. von „diesen ehrversessenen Sephardim“¹²², Rebecca ist von ihrer Bösartigkeit überzeugt, denn „die Schwarzen“¹²³ versuchen immer, uns reinzulegen“¹²⁴, Samuels europäischstämmige Freunde in Israel warnen ihn vor einer Beziehung mit Sara, „weil sie eine Schwarze ist, du Naivling“¹²⁵, und Bellas Euphorie über Sara als zukünftige Schwiegertochter wird angesichts von Saras Herkunft etwas gedämpft: „Aber die andere, die Sara. Die wär was für dich! Sie ist zwar eine Schwarze, aber die sind auch Juden“¹²⁶. Im Gegenzug findet auch auf der Seite der sephardischen Figuren eine entsprechende Projektion negativer Vorurteile auf die europäischstämmigen Juden statt. In einer siebenseitigen, aus Saras Perspektive in der Ich-Form erzählten Passage beschreibt sie Samuel als „geschickten Bluffer“, der sich mit seinen höflichen Umgangsformen wohltuend von den „Zabarim“¹²⁷, den in Israel geborenen Juden, absetzt und ihren Eltern schmeichelt. Sie charakterisiert ihn in seiner zuverlässigen Pünktlichkeit als „echten Jecken“¹²⁸, in seinem Mangel an Ehrgefühl als typischen „Europäer“¹²⁹ und resigniert schließlich an seiner „Diasporaverrücktheit“¹³⁰.

Bezeichnend für Seligmanns Roman ist die Art, wie der Protagonist Samuel diese gegenseitigen Projektionen explizit benennt. Die Einwände seiner

¹²¹ Maier, Johann: *Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne*. München 1973, S. 859.

¹²² Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 165.

¹²³ Hier als pejorativer Ausdruck für die im Gegensatz zu den osteuropäischen Juden dunkelhäutigeren Sephardim benutzt.

¹²⁴ Seligmann, Rafael: *Die jiddische Mamme*. A.a.O., S. 205.

¹²⁵ Ebd., S. 88.

¹²⁶ Ebd., S. 175.

¹²⁷ Ebd., S. 147.

¹²⁸ Ebd., S. 149. „Jecke“ ist die jiddische Bezeichnung für deutsche Juden.

¹²⁹ Ebd., S. 152.

europäischstämmigen Freunde gegen die sephardische Jüdin Sara sind Samuel zufolge „übelster jüdischer Antisemitismus“¹³¹, und das Weltbild von Saras Familie hält er für „ähnlich paranoid wie das der europäischen Juden“¹³². Mit diesen Worten entlarvt der Protagonist Samuel einen jüdischen Diskurs, der die antisemitischen Vorurteile und Stereotype der nichtjüdischen Umwelt verinnerlicht hat und entweder auf sich selbst oder mittels interner Abgrenzungsmechanismen auf einen jüdischen Anderen projiziert.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“ in den Texten von Rafael Seligmann und Maxim Biller satirisch behandelt wird. Die jeweiligen Schreibstrategien lassen die Mechanismen gesellschaftlicher Vorurteilsbildung deutlich hervortreten. So wird in den ironisch verfremdeten Darstellungen genau die Realitätsferne evoziert, die Silbermann als zentrales Merkmal von Vorurteil und Stereotyp charakterisiert hat. Die ironischen Personifizierungen und stereotypen Denk- und Verhaltensweisen lassen sich als überspitzte Vergegenwärtigungen jener antisemitischen Projektionen erkennen, die das Bild des jüdischen Anderen im deutschen Gesellschaftskontext geprägt haben. Durch die Situierung der literarischen Handlungsläufe in der Jetztzeit entsteht der Eindruck, als ob im heutigen Deutschland weder ein selbstverständlicher jüdischer Diskurs noch ein unbefangeneres Miteinander zwischen Deutschen und Juden denkbar ist. So richtet sich die mittels Satire und Ironie transportierte Kritik nicht nur grundsätzlich gegen das Phänomen gesellschaftlicher Vorurteilsbildung, sondern konkret gegen die Kontinuität, in der stereotype Vorstellungen die Wahrnehmung der Juden in der deutschen Gesellschaft prägen. Adressat dieser Kritik ist nicht nur die deutsche Mehrheitsgesellschaft, sondern auch die jüdische Bevölkerung. So gibt es in den Texten solche jüdischen Figuren, die stereotypen Verhaltensweisen bewußt entsprechen, um sich von der nichtjüdischen Bevölkerung abzusetzen, und solche, die antisemitische Vorurteile auf einen jüdischen Anderen projizieren, um sich von deren negativen Zuschreibungen zu befreien. Auch innerhalb der jüdischen Bevölkerung, so das kritische Fazit der literarischen Beobachtungen von Biller

¹³⁰ Ebd., S. 153.

¹³¹ Ebd., S. 91.

¹³² Ebd., S. 88.

und Seligmann, scheint das antisemitische Bild des jüdischen Anderen bis zu einem gewissen Grad verinnerlicht zu sein.

4.2 Metaphern der Unzugehörigkeit

Anders verhält es sich in der zweiten Gruppe, zu der Texte von Katja Behrens, Ulla Berkéwicz, Esther Dischereit, Barbara Honigmann und Chaim Noll gehören. Die antisemitischen Stereotype entfalten sich hier nicht in den Denk- und Verhaltensweisen der literarischen Charaktere, wie das bei den Texten der ersten Gruppe der Fall ist. Es sind in den Texten der zweiten Gruppe meist Ich-Erzähler und Ich-Erzählerinnen, die antisemitische Stereotype als Ausdruck ihrer eigenen Empfindungen benutzen. Sie werden auch nicht, wie in den Texten Billers und Seligmanns, durch satirische Übertreibungen deutlich als Stereotype gekennzeichnet. In den Texten der zweiten Gruppe dienen stereotype Vorstellungen als Projektionsfläche von Gefühlen der Unzugehörigkeit, unter denen die literarischen Charaktere leiden. Durch diese Funktion erhalten die verwendeten Stereotype eine ganz andere Authentizität als in den Texten der ersten Gruppe. Allerdings werden die Stereotype nicht in ihrer ganzen Vielschichtigkeit rezipiert. Es werden vornehmlich die körperlichen Merkmale reflektiert, die mit den Stereotypen verbunden sind, nicht aber die weitergehenden antisemitischen Zuschreibungen, die an sie geknüpft sind. D.h., daß zwar ein antisemitisches Vorurteil über bestimmte „typisch jüdische“ Physiognomien rezipiert wird, nicht aber das zugrundeliegende antisemitische Verständnis von der Korruptheit und Durchtriebenheit des jüdischen Wesens, welches die physiognomischen Merkmale als körperliche Manifestation eben dieses „jüdischen Wesens“ deutet.

In den Ausführungen über die Entstehung antisemitischer Stereotype wurde deutlich, daß diese als Produkte der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft verstanden werden müssen. Dieser Aspekt der Fremdbestimmung bleibt bei der Verwendung der antisemitischen Stereotype in den Texten der zweiten Gruppe erhalten. Ihr Gebrauch als Projektionsfläche individueller, jüdischer Unzugehörigkeit impliziert, daß die Unzugehörigkeit der jüdischen Charaktere vor allem als Reaktion auf ein Verhalten der nichtjüdischen Gesellschaft zu verstehen ist.

Der Gebrauch der Stereotype geschieht in den Texten der zweiten Gruppe metaphorischer als in den Texten der ersten Gruppe. Oben wurde bereits über die Behandlung der stereotypen Vorstellung vom jüdischen Körper als beschädigtem und anderem in den Texten der jungen jüdischen Literatur geschrieben. In Esther Dischereits Text wird die körperliche Andersartigkeit einmal durch das Kainsmal und ein anderes Mal durch den Davidsstern symbolisiert, die auf der Haut der jüdischen Protagonistin durchschimmern:

Muß man Jude sein, hab ich mich lang genug gefragt. Das Kains-Mal der Geburt, vergessen unter Wassern von Sozialismus, schimmert es durch auf meiner Haut.¹³³

Ich atme auf an der Grenze. Geschafft, durchgekommen. [...] Aber wenn sie verlangten, ich solle mich ausziehen – warum sollten sie das verlangen – wenn sie verlangten, ich solle mich ausziehen, und ich zöge mich aus. Und man sähe den Stern, durch die Kleider hindurch – siebt man ihn nicht – durch die Kleider hindurch auf meine Haut gebrannt – ist nicht gebrannt, bin niemals dort gewesen – auf meine Haut gebrannt, und die Hunde kämen heran.¹³⁴

Sander L. Gilman hat festgestellt, daß das Motiv des Kainsmals in Dischereits Text aus dem ursprünglichen Kontext der rituellen Beschneidung gelöst ist, und er hat es deshalb als „Metapher jüdischer Fremdheit“¹³⁵ bezeichnet. Auch die antisemitischen Stereotype über jüdische Nasen, jüdische Augen und jüdische Sprache werden in den Texten der zweiten Gruppe als Metaphern jüdischer Fremdheit benutzt.

4.2.1 Nase

Die Charakterisierung von Judenfiguren durch riesige, unförmige Nasen hat in antisemitischen Karikaturen des 19. und 20. Jahrhunderts ihren traurigen Höhepunkt gefunden. Insbesondere die Abbildungen des *Simplicissimus* (seit 1896), der *Fliegenden Blätter* (seit 1850) und des *Stürmer* (1923-45) zeichnen sich durch ihre Perfidität und Bösartigkeit aus.¹³⁶ Dieses physiognomische Stereotyp wurde ursprünglich in der christlichen Kunst des Mittelalters geprägt. Es ist als Folgeerscheinung einer zunehmenden Dogmatisierung der christlichen Kirche

¹³³ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 9.

¹³⁴ Ebd., S. 35.

¹³⁵ Bei Gilman heißt es „metaphor of Jewish difference“. Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 83.

¹³⁶ Bei Nachum Gidal heißt es über lange Tradition der Judenkarikaturen in diesen Blättern: „[...] die Judenkarikaturen des »Simplicissimus«. Sie bildeten, neben sporadischen Hetzbildern in anderen Zeitschriften, die Brücke zwischen der theoretischen Judenhetze eines Treitschke und dem mörderischen Antisemitismus des »Völkischen Beobachters« und des »Stürmers«. Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. A.a.O., S. 257.

zu verstehen, die die bis ins 11. Jahrhundert währende, relative Rechtssicherheit der Juden unter Karl dem Großen und seinen Nachfolgern beendete.

Die Festigung der kirchlichen Macht gegenüber den weltlichen Herrschern, die im Investiturstreit (1075 n. Chr.), im Kirchenbann Heinrichs IV. (1076 n. Chr.) und dessen Gang nach Canossa (1077 n. Chr.) durchgesetzt werden konnte, gipfelte im Wormser Konkordat (1122 n. Chr.), mit dem der deutsche König praktisch jeden Einfluß auf die Besetzung kirchlicher Ämter verlor. Dieser Machtzuwachs der christlichen Kirche ging mit einer zunehmenden Aggressivität gegenüber Andersgläubigen einher. Als Andersgläubige im eigenen Reich wurden die Juden bevorzugtes Ziel der christlichen Missionarisierungspolitik. So war der erste Kreuzzug (1096-99 n. Chr.), zu dem Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont (1095 n. Chr.) aufgerufen hatte, von fanatischen, ausufernden Judenmassakern in Rouen und besonders im Rheinland begleitet. Bezeichnend für die damalige politische Situation ist die Tatsache, daß einige weltliche Herrscher – so zum Beispiel Heinrich IV. – sich für ein Ende der Pogrome einsetzten und den Juden Schutzedikte ausstellten. Bei diesem Kräftemessen zwischen weltlicher und kirchlicher Macht zeigte sich jedoch die Schwächung der weltlichen Macht: Die Schutzedikte hatten kaum Wirkung. Zu stark war die Bevölkerung von der suggestiven, antisemitischen Rhetorik der kirchlichen Prediger beeinflusst. Unter Papst Innozenz III. (1160-1216) wurde im 4. Laterankonzil von 1215 als kanonisches Gesetz erlassen, daß „alle Juden und Sarazenen eine Tracht zu tragen hätten“, damit der „verfluchte Verkehr zwischen ihnen und Christen durch Irrtum“ verhindert werde.¹³⁷ Sobald Juden sich außerhalb des jüdischen Ghettos bewegten, mußten sie sich äußerlich durch einen gelben Ring auf dem Kleidungsstück und – seit dem Wiener Konzil von 1267 – durch einen spitzen Hut, das sogenannte *pileum cornutum*¹³⁸, kenntlich machen. Die vielen Wiederholungen dieser kirchlichen Anordnungen in der folgenden Zeit lassen zwar darauf schließen, daß sie von den weltlichen Behörden nur ungern oder gar nicht ausgeführt wurden.¹³⁹ In der christlichen Kunst jedoch, die ja in den

¹³⁷ Ebd., S. 43.

¹³⁸ Patzke, Christine: Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst. In: Albertz, Jörg (Hg.): *Judenklischees und jüdische Wirklichkeit*. A.a.O., S. 194.

¹³⁹ Nachum Gidal schreibt, daß in Augsburg das Judenabzeichen am Mantel, der Judenbart und ein modifizierter Judenhut erst 1434 vom Stadtrat angeordnet wurden, in Nürnberg und

überwiegenden Teilen durch die christliche Kirche finanziert wurde, ist der Judenhut schon für das 12. Jahrhundert zu belegen und wird seit dem 13. Jahrhundert regelmäßig abgebildet.¹⁴⁰ Dabei muß allerdings zwischen Darstellungen von Szenen des Alten Testaments und solchen des Neuen Testaments unterschieden werden. Die Verwandtschaft des Christentums mit dem Judentum wurde nie in Frage gestellt. Auch das Alte Testament wurde als Gottesoffenbarung verstanden, seine Protagonisten als „Präfigurationen des Neuen Testaments“¹⁴¹ geehrt. Die Juden des Alten Testaments wurden deshalb „in Literatur und Kunst mit Sympathie behandelt“¹⁴². Wenn diese seit dem 12. Jahrhundert also mit dem Judenhut dargestellt wurden, so ist das Christine Patzke zufolge eine „Kenntlichmachung, keine Verächtlichmachung“¹⁴³. Die Juden des Neuen Testaments hingegen wurden dadurch charakterisiert, daß sie am Alten Bund festhielten, die Ankunft des Messias ignorierten und dadurch die christliche Lehre grundsätzlich in Frage stellten. Seit dem 11. Jahrhundert mehrten sich die Darstellungen von Juden als Christusmörder. Christine Patzke schreibt über die schwerwiegenden sozio-psychologischen Folgen, die diese, über das Attribut des Spitzhutes funktionierende Judendarstellung hatte:

[...] die wirtschaftlichen, soziologischen und religiösen Wandlungen vor der und zur Zeit des ersten Kreuzzuges machten allen Christen zugleich bewußt, daß es Juden gewesen waren, die den Heiland hatten kreuzigen lassen. Das bedeutet in volkstümlicher Vereinfachung Feindschaft, die kraß und nach den Kreuzzügen unüberbrückbar wurde. Wenn dann also der spitze Judenhut in den Bildern der Christusgeschichte dargestellt wurde, dann bedeutete das eine für uns kaum noch nachvollziehbare Aktualisierung. Denn handelten nun Juden, solche, denen man täglich begegnen konnte, solche mit Spitzhut, bei der Passion Christi, so war ihr Handeln auch das des gegenwärtigen, lebendigen Nachbarn.¹⁴⁴

So trägt die christliche Kunst – und eine andere gab es ja kaum in diesen Zeiten – durch ihre Darstellungen neutestamentarischer Szenen ab dem hohen Mittelalter maßgeblich zur Verteufelung der Juden bei. Seit dem späten Mittelalter wird diese inhaltliche Verteufelung der jüdischen Charaktere auch in der Gestaltung ihrer Physiognomien reflektiert. Nachum Gidal schreibt dazu:

Im ausgehenden Mittelalter, in Gemälden der Gotik und Renaissance, kann man bei Juden des „Alten Bundes“ sehr oft nichtjüdische Züge und nichtjüdische Kleidung beobachten. Juden des Neuen

Bamberg 1451, in Frankfurt am Main 1452, wobei die Kleidung selbst schon in früheren Jahren vorgeschrieben worden war. Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. A.a.O., S. 43.

¹⁴⁰ Patzke, Christine: Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst. A.a.O., S. 193f.

¹⁴¹ Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. A.a.O., S. 43.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ Patzke, Christine: Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst. A.a.O., S. 193.

¹⁴⁴ Ebd., S. 194.

*Testaments hingegen wirken weiterhin abstoßend. So entstand in der christlichen Kunst der häßliche Jude als ikonographisches Stereotyp. Die äußere Häßlichkeit sollte die innere widerspiegeln: die Juden als Christusmörder.*¹⁴⁵

Das wichtigste Merkmal dieses ikonographischen Stereotyps ist die große, unförmige Nase. Christine Patzke gibt dazu mehrere Beispiele. Über eine jüdische Figur in der Initiale eines Stundenbuches aus Salisbury, welches sie ungefähr auf das Jahr 1280 datiert, heißt es bei ihr, daß „dessen Nase so entstellend übertrieben ist, daß das Gesicht einer Fratze ähnlich wird“¹⁴⁶. Obwohl Patzke die Bedeutung dieses Beispiels relativiert, da es zum einen deutlich als Karikatur zu erkennen ist, die in der christlichen Kunst ihre eigene Tradition besitzt, zum anderen aber als Buch im Mittelalter nur über einen sehr geringen Wirkungskreis verfügte, geht sie an anderer Stelle bei der Analyse von Altarbildern bereits wie selbstverständlich von der entstellenden Nase als einer stereotyp jüdischen Physiognomie aus:

*Konrad Laib schildert auf seiner großen Kreuzigungstafel von 1449 zwei verschiedene Judengruppen. Links außen am Rand zwei durch Nase und Hut charakterisierte Gestalten, die durch ihr hämisches Grinsen deutlich ihre Freude am Leiden Christi bezeigen. [...] Rechts vom Kreuz stehen auf Konrad Laibs Kreuzigung drei ebenfalls durch Nase, Bart, Hut und Handhaltung kenntlich gemachte Juden, die aber durch ihre Bedenklichkeit, durch ihr Nachsinnen, durch ihre Betroffenheit deutlich von der häßlichen Zufriedenheit der Gruppe links unterschieden sind.*¹⁴⁷

Patzke geht es in ihrer Darstellung um eine differenzierende Würdigung der verschiedenen Judenbilder in der christlichen Kunst. Sie macht deutlich, daß es keine pauschale Dämonisierung der Juden in der bildenden Kunst des christlichen Mittelalters und der frühen Neuzeit gab, auch wenn die Vielfalt der Beispiele, die sie in ihrem relativ kurzen Artikel dafür nennt, erschreckend ist. In dem vorliegenden Zusammenhang ist jedoch vor allem interessant, daß selbst bei einem Bild, welches von Patzke als Beispiel einer unvoreingenommenen, nicht übertreibenden Judendarstellung genannt wird, die Nase als Erkennungsmerkmal der jüdischen Figur benutzt wird. Bei diesem Bild handelt es sich um Tizians berühmtes Gemälde *Der Zinsgroschen*¹⁴⁸. In Patzkes Bildbeschreibung dazu heißt es:

¹⁴⁵ Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. A.a.O., S. 45.

¹⁴⁶ Patzke, Christine: *Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst*. A.a.O., S. 196.

¹⁴⁷ Ebd., S. 200.

¹⁴⁸ Tizian, *Der Zinsgroschen*, 1514, Dresden, Gemäldegalerie Alter Meister.

Er [Tizian, I.K.] setzt zwar einen deutlichen Gegensatz zwischen den bleich gelassenen, unirdisch ernststen Christus und den ganz diesseitigen Pharisäer mit Bart, gekrümmter Nase und dunklem Inkarnat, aber dieser scheint seine Frage ganz sachlich zu stellen; [...].¹⁴⁹

In Fortführung von Patzkes Analysen sei hier noch einmal auf die bereits erwähnte Tatsache hingewiesen, daß die europäische Judenemanzipation zu einer verstärkten Darstellung von Judenfiguren unter dem Aspekt ihrer besonderen Körperlichkeit führte. Da die Juden seit der Emanzipation nicht mehr aufgrund ihrer Kleidung, ihres Wohnortes oder Berufsstandes als Juden identifiziert werden konnten, drückt sich in dieser Tendenz das Bemühen der nichtjüdischen Bevölkerung aus, sich weiterhin in Abgrenzung zu den jüdischen Nachbarn zu positionieren. Seit dieser Zeit lassen sich vermehrte Darstellungen von Judenfiguren mit einer besonderen, meist besonders häßlichen Körperlichkeit oder Physiognomie nachweisen – zentral dabei die deformierte Nase. Dieser sozialhistorische Aspekt wird auch von Pauline Paucker in ihrer Untersuchung über die Porträtierung jüdischer Frauen im Laufe der Jahrhunderte betont:

While before emancipation forms of dress were rigidly imposed on Jews to mark them out, dress rules have also been self-imposed by the community, not only based on Jewish law and customs but also seeking to curb ostentation. When Jews wore a distinctive costume, with the Jewish badge in evidence, there was really no need for an artist to devise a facial type giving shorthand notion of Jewish physiognomy unless for a satirical print. [...] When most Jews dressed like their neighbours and were often indistinguishable from them [...] a stereotype had to be devised anew to present an immediately recognizable Jew: faces too full of features, exaggerating eyes, nose and mouth, gesture and stance, based on those Jews who looked most unlike the average German or English or French Christian.¹⁵⁰

Daß die stereotype Vorstellung von einer übergroßen, deformierten jüdischen Nase bis in die Jetztzeit tradiert worden ist, zeigt sich in der jungen jüdischen Literatur. Es gibt verschiedene Stellen in den Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen, in denen die Nase als physiognomisches Kennzeichen einer jüdischen Figur erwähnt wird. Diese Erwähnungen finden sich in beiden der hier kategorisierten Gruppen. Bei Maxim Biller z.B., der hier der ersten Gruppe von Texten zugeordnet wurde, gibt es zahlreiche Referenzen auf die stereotype Auffälligkeit jüdischer Nasen. In Billers Erzählung „Harlem Holocaust“ heißt es:

Warszawski machte also langsam die Küchentür auf, und dann sah er seinen Vater, im Bademantel, die grauen Haare leicht zerwühlt und nach vorn gestrichen wie bei einem alten römischen Senator, er

¹⁴⁹ Patzke, Christine: Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst. A.a.O., S. 203.

¹⁵⁰ Paucker, Pauline: The Image of the Jewish Woman in Germany: Idealisation, Stereotype, Reality. In: Carlebach, Julius (Hg.): *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*. Berlin 1993, S. 239, 241.

*sah seine Mutter, in einem gestreiften Männerpyjama, und dann sah er einen Unbekannten, dessen dünne, nach links gebogene Nase ihm als erstes auffiel.*¹⁵¹

Der Unbekannte, so erfährt der Leser anschließend, mit dem Warszawski sich in dieser Textstelle konfrontiert sieht, ist der Cousin seiner Mutter, Leo Schneider. Dieser ist Überlebender eines Konzentrationslagers, und die Begegnung mit ihm wird für Gary Warszawski zur „Initiation als Schriftsteller“¹⁵² und damit einhergehend zum Ausgangspunkt seiner jüdischen Identitätsfindung. Als Überlebender der Shoah personifiziert die Figur Leo Schneider das Schicksal des jüdischen Volkes als Schicksal des Leides – nicht nur im 20. Jahrhundert. Leo Schneider ist der ausgegrenzte, verfolgte, ermordete Jude schlechthin – und wird als solcher mit einer „dünne[n], nach links gebogene[n] Nase“¹⁵³ porträtiert. So wie diese, in ihrem Leid als zutiefst jüdisch konnotierte Figur durch eine auffällige Nase charakterisiert wird, ist das extreme Assimilationsbegehren einer jüdischen Frauenfigur in einem anderen Textbeispiel dadurch gekennzeichnet, daß sie ihre Nase künstlich hat korrigieren lassen. :

*Salomon Pucher [...] war, wenn auch spät, Mitteleuropäer geworden, ausgestattet mit einem Faible für Popart, Mercedes Benz, Jakuzi und Günter Grass, aufgezehrt vom Abscheu gegen seine eigene Frau, deren Nase operiert war und die jeden Nachmittag mit ihren grell geschminkten Freundinnen im Mövenpick auf der Freßgasse verbrachte.*¹⁵⁴

Beiden Textbeispielen ist gemeinsam, daß die Wahrnehmung der jeweiligen „Nasen“ auf einer Fremdwahrnehmung beruht. In der Passage aus der Erzählung „Harlem Holocaust“ wird eine Wahrnehmung der amerikanisch-jüdischen Schriftstellerfigur Warszawski wiedergegeben. In der Erzählung „Roboter“, aus der die zweite Textstelle stammt, vermittelt ein allwissender Erzähler die Information über die Nasenoperation von Salomon Puchers Frau. So wird in beiden Textbeispielen durch den Akt der Fremdwahrnehmung der bewertende, kategorisierende Blick wiederholt, der das Wesen des Stereotyps ausmacht. Es ist der Blick auf einen Anderen, hier konkret auf den Juden bzw. die Jüdin. Daß es in diesen beiden Textbeispielen jüdische Figuren sind, in deren Wahrnehmung sich das Stereotyp entfaltet, ändert an dem Mechanismus der stereotypen Wahrnehmung genauso wenig wie die Tatsache, daß in der ersten Textstelle keine negativen Konnotationen mit dem antisemitischen

¹⁵¹ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 99.

¹⁵² Ebd., S. 101.

¹⁵³ Ebd., S. 99.

Stereotyp über die „jüdische Nase“ des Überlebenden Leo Schneider verbunden werden.

Anders hingegen gestalten sich die Textbeispiele aus der zweiten Gruppe von Texten. In Katja Behrens' Roman *Die dreizehnte Fee* wird die stereotype Vorstellung von einer übergroßen, deformierten jüdischen Nase als zentrale Metapher des Jüdischen benutzt. Der Roman ist von Sigrid Weigel als „weibliche Genealogie“ beschrieben worden.¹⁵⁵ Im dem Text fließen die Erinnerungen von drei Frauengenerationen zusammen und ergeben so ein Zeitbild aus weiblicher Sicht. Die jüngste der drei Frauen ist die Enkelin Anna, die 1942 in Berlin geboren wird. Ihre Großmutter Marie und ihre Mutter Hanna erleben die Zeit des Nationalsozialismus dementsprechend im Erwachsenenalter. Beide überleben diese Zeit in Deutschland, wobei die Großmutter Marie, die aus einem rein jüdischen Elternhaus stammt, eher „zufällig“ der Deportation entgeht.

Im Verständnis der beiden älteren Frauenfiguren erscheint die jüdische Herkunft ausschließlich als gesellschaftliche Benachteiligung. In ihrer subjektiven Wahrnehmung projizieren beide die Erfahrung der gesellschaftlichen Benachteiligung auf ein körperliches Merkmal: Die große Nase. Die tiefgreifende Wirkung dieses antisemitischen Stereotyps, welches von den beiden jüdischen Frauenfiguren internalisiert worden ist, wird auch in ihren Gesprächen deutlich. Immer wenn dort von ihrer jüdischen Herkunft oder vom Judentum allgemein die Rede ist, wird dieses als „Nasentum“ chiffriert.

Das Streben der Großmutter Marie und ihrer Tochter Hanna ist ganz darauf gerichtet, ihrer jüdischen Herkunft zu entkommen. So sind schon die ersten Aktivitäten außerhalb der großelterlichen Familie, in der sie aufgewachsen ist,

¹⁵⁴ Ebd., S. 59f.

¹⁵⁵ Unter der Überschrift „Herstory – Eine weibliche Genealogie“ behandelt Sigrid Weigel eine Art der Frauenliteratur, in der es um „die Kontinuitäten und Brüche weiblicher Kollektivgeschichte“ geht. Neben *Die dreizehnte Fee* nennt sie als solche „neue Variante[n] der alten Familiensaga“ Ingeborg Drewitz' *Gestern war heute* (1978), Annemarie Webers *Rosa oder Armut schändet* (1978) und Marie-Thérèse Kerschbaumers *Schwestern* (1982). Weigel schreibt diesen Texten eine identitätstiftende Funktion zu, insofern sie Lücken in der patriarchal herrschaftlichen Geschichtsschreibung füllen: „Spart die Geschichtsschreibung die Ereignisse, die sich im weiblichen Lebenszusammenhang abspielen, weitgehend aus, so finden Frauen in der Lebensbeschreibung ihrer Mütter und (Ur)Großmütter Spuren der eigenen Überlieferung“. Vgl.: Weigel, Sigrid: *Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen*. Dülmen-Hiddingsel 1995, S. 155.

bei der jungen Marie mit dem Bemühen verbunden, durch die Annahme eines Künstlernamens ihre jüdische Identität abzustreifen:

*Da war aus dem Mamserte Miriam Mandelbaum die Künstlerin Johanna Johannsen geworden [...]*¹⁵⁶

Bei der Machtübernahme der Nationalsozialisten – der „Nasenfeinde“¹⁵⁷, wie es im Text heißt – konvertiert Marie und ersetzt ihren jüdischen Vornamen „Miriam“ durch ihren neuen Taufnamen „Marie“. Mit dieser Namensänderung reagiert Marie auf die Zentralität, die Namen in Deutschland beigemessen wird, und die zur Diskriminierung aller Personen geführt hat, deren Namen gemeinhin als jüdische eingeordnet wurden.¹⁵⁸ Diese Ausgrenzungsstrategie ist von den Nationalsozialisten systematisiert worden, indem sie allen Juden ab dem 1. Januar 1939 Zwangsnamen zuwies. Im Text heißt es über diese nationalsozialistische Verordnung:

*Hanna hatte vergessen, warum sie anstelle der Mutter ins Reichssippenamt gegangen war, vermied es aber, Mariechen danach zu fragen, sparte aus, was in dem diesigen Zimmer gesprochen worden war. Mariechen, der Prüfling, dort nicht mehr Maria, nicht mal mehr Miriam, nur noch Tana, wie alle, entweder Sara oder Tana, hätte den Stern tragen müssen, von Rechts wegen, und ins Kazzett.*¹⁵⁹

Obwohl Maries Wunsch nach Namensänderung durch den Hinweis auf das Ausmaß der nationalsozialistischen Namenspolitik um so verständlicher erscheint, erscheint ihre Hoffnung auf einen Identitätswechsel in Hinsicht auf diese Politik um so unwahrscheinlicher: Die Absurdität der nationalsozialistischen Maßnahme, Individuen mit ihrem Namen auch ihrer individuellen Identität zu berauben, entwertet umgekehrt auch Maries Versuch, durch ihre Namensänderung eine neue Identität zu gewinnen.

Die Bedrohung durch die Nationalsozialisten wird durch den Ariernachweis schließlich gebannt. Dafür mußte geleugnet werden, daß Maries Vater ein Jude war – ein Bekenntnis zur jüdischen Herkunft hätte mit großer Wahrscheinlichkeit den Tod für Marie bedeutet. Aber selbst im engsten Familienkreis besteht die Verwundbarkeit aufgrund ihrer jüdischen Identität

¹⁵⁶ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 24.

¹⁵⁷ Ebd., S. 94.

¹⁵⁸ Einen kurzen Überblick über die Phasen, die sich im Umgang mit jüdischen Namen, oder korrekter, im Umgang mit Namen von Juden in Deutschland seit der Judenemanzipation erkennen lassen, gibt Dietz Bering. Eindrucksvoll beschreibt er die Diskriminierung jüdischer Namensträger in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus als Phänomen eines mächtigen „Alltagsantisemitismus“ und unterstreicht zugleich die linguistische und historische Unzulässigkeit, die eine solche Zuordnung charakterisiert. Vgl.: Bering, Dietz: *Gewalt gegen Namen. Ein sprachwissenschaftlicher Beitrag zur Geschichte und Wirkung des Alltagsantisemitismus* (1989). In: *Reader zur Namenkunde II. Anthroponymie*. Hildesheim-Zürich-New York 1993 (Germanistische Linguistik 115-118), S. 143-165.

weiter: Maries nichtjüdischer Ehemann Paul ärgert sich über die „jüdische Schlampwirtschaft [...] drinnen in seinen vier Wänden“ und die „verfluchte Judenwirtschaft“¹⁶⁰ draußen und schlägt „einen anderen, einen schärferen Ton an, wenn er auf die Nasenfrage zu sprechen“¹⁶¹ kommt. Er überlegt sogar, sich aufgrund ihrer jüdischen Herkunft von Marie scheiden zu lassen, „natürlich bloß der Form halber“¹⁶², wie er sagt. Selbst Hanna, ihre leibliche Tochter, sieht sich nach dem Tod von Maries Ehemann Paul gezwungen, Marie zu fremden jüdischen Familien abzuschieben, um die Existenz ihrer eigenen Familie nicht zu gefährden.¹⁶³

Auch Maries Tochter Hanna leidet unter dem „Nasentum“. Gleich nach ihrer Geburt ist dieses äußerliche Merkmal bereits offensichtlich:

*Drei Jahre vergingen, und schon saß Mariechen wieder weinend im Garten, im Arme ein zweites Kind: Hanna mit roten Haaren und Sommersprossen und bald auch mit einer großen Nase.*¹⁶⁴

Die Stigmatisierung, die mit dieser besonderen Physiognomie einhergeht, wird Hanna immer wieder von ihrer Mutter Marie ins Gedächtnis gerufen:

*Was hast Du mit deinen Haaren? Sieht ja verboten aus! Mit so einer Nase kann man sich das nicht leisten, mein Püppchen.*¹⁶⁵

Hanna verinnerlicht die mütterlichen Warnungen und bemüht sich seit ihrer Jugend, ihre Nase zu kaschieren:

*Genauso wenig wie Hanna darum wußte, daß sie beim Nachdenken zwei Finger über die Nasenwurzel legte, um den Zinken wenigstens für einen Augenblick ungeschehen zu machen, glaubte sie daran, daß sie je mit Clarissas Schönheit hadern könnte [...].*¹⁶⁶

Auch vermeidet Hanna Kontakt zu anderen „Nasenmenschen“, da sie die möglichen Folgen fürchtet:

*Auch um Hanna mühte sich einer. Einer, der es ernst meinte. Leo Rosenstein auf Czernowitz, geduldig und byzantinisch ergeben [...]. Später, viel später bei den Gesprächen der Frauen am Abend, [...] dann gab es keinen Rosenstein, sondern bloß eine Nase, der ganze Mann war nichts als ein gewaltiger, aus dem Gesicht herauspringender Buckel, den Hanna einst, im Romanischen Café, während die anderen über den Steppenwolf stritten, gedankenverloren beschaut hatte – und plötzlich das Grauen bei der Vorstellung, was dabei herauskommen würde, wenn sie ihre Nase mit der seinen vereinigte.*¹⁶⁷

¹⁵⁹ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 16.

¹⁶⁰ Ebd., S. 78.

¹⁶¹ Ebd., S. 82.

¹⁶² Ebd., S. 115.

¹⁶³ Ebd., S. 138.

¹⁶⁴ Ebd., S. 26.

¹⁶⁵ Ebd., S. 80.

¹⁶⁶ Ebd., S. 73.

¹⁶⁷ Ebd., S. 79.

An dieser Stelle wird besonders deutlich, wie sehr Hanna das Stereotyp der jüdischen Physiognomie verinnerlicht hat: Leo Rosenstein ist ein gemeinhin als jüdisch eingeordneter Name, und die Heimatstadt Czernowitz kennzeichnet diese Männergestalt gleichzeitig als Ostjuden. Die von Hanna visionierte Vorstellung der „Vereinigung ihrer beiden Nasen“ käme somit einem öffentlichen Bekenntnis ihrer jüdischen Identität gleich – eine Vorstellung, deren (ihrer Meinung nach) absehbar negative Folgen bei Hanna „Grauen“ hervorrufen.

Die z.T. grotesk anmutende Darstellung der verschiedenen Nasen verrät, daß es sich hierbei nicht um eine wirklichkeitsgetreue Darstellung individueller physiognomischer Eigenheiten handelt, sondern um eine stark verzerrte Eigenwahrnehmung. Die Nase dient den jüdischen Charakteren als Projektionsfläche für eine jüdische Identität, die als bedrohlicher Makel empfunden wird. Zugrunde liegt dieser Projektion die Vorstellung von der sichtbaren Andersartigkeit des jüdischen Körpers. Diese Interpretation wird auch dadurch gestützt, daß Anna, die jüngste der drei Frauenfiguren, nicht mit der Größe ihrer Nase hadert. Selbstverständlich wäre es möglich, daß die Figur Annas im Gegensatz zu der ihrer Mutter und Großmutter tatsächlich durch eine unauffälliger Nase attribuiert wird. Wahrscheinlicher ist hingegen, daß es bei der literarischen Zuweisung der unterschiedlichen Nasengrößen um einen metaphorischen Ausdruck des jüdischen Selbstverständnisses geht. Im Gegensatz zu den Figuren der Großmutter und Mutter, die ihre Jüdischkeit stark empfinden und unter ihr leiden, ist das Bewußtsein der jüdischen Herkunft bei der Figur Annas weniger stark ausgeprägt, bzw. weniger negativ konnotiert. Es wird nicht als körperlicher Makel empfunden, wie Annas Wahrnehmung der eigenen Nase zeigt. Daß auch die Figur Annas durch die Verfolgungsgeschichte ihrer Großmutter sensibilisiert ist und ihre Wahrnehmung der nichtjüdischen Umwelt aus der Opferperspektive geprägt ist, wurde an anderer Stelle in dieser Arbeit gezeigt.¹⁶⁸ Ihre persönliche Lebensgeschichte ist jedoch von der Bedrohung des Antisemitismus soweit unberührt, daß sie nicht, wie es bei ihrer Großmutter und Mutter passiert, ein antisemitisches Stereotyp als Projektionsfläche von Gefühlen der Fremdheit benutzt. Da Anna ihr Jüdischsein nie als Ursache existentieller Bedrohung

¹⁶⁸ Vgl.: Die Deutschen als Tätervolk, S. 110ff.

erfahren mußte, kann sie auch den körperlichen Signifikanten dieser Jüdischkeit, den „Nasen“ ihrer Mutter und Großmutter, unvoreingenommen und unernst begegnen:

Anna hörte auf zu fragen und wartete im stillen weiter und merkte nicht, wie sie Jakobs Nase vergaß. Hanna hatte eine Nase, und Marie hatte eine, zwei sehr große Nasen, und wenn Anna sich zu Mariechen ans Bett setzte und sie an der Nase zupfte, drehte Mariechen den Kopf weg und sagte: Laß das gefälligst.¹⁶⁹

4.2.2 Augen

Deutlich weniger verzerrt als die Nasenpartie erscheint in Darstellungen stereotyp jüdischer Physiognomien die Augenpartie, obwohl auch für diesen Bereich einige stark karikierende Beispiele existieren. Pauline Paucker verweist, wie bereits erwähnt wurde, auf diverse Beispiele von französischen und deutschen Karikaturen des 19. Jahrhunderts, in denen auch die Augen jüdischer Figuren sehr übertrieben („exaggerating eyes“) dargestellt werden.¹⁷⁰ Darüber hinaus erwähnt sie exemplarisch einen französischen Maler in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Bernard Picart, der Szenen aus dem alltäglichen und religiösen Leben jüdischer Haushalte in den Niederlanden abgebildet hat – einige dieser Arbeiten wurden später als Illustrationen der deutschen Übersetzung von Glückel von Hamelns Memoiren benutzt.¹⁷¹ Für außerordentlich bezeichnend und bemerkenswert an diesen Abbildungen hält Paucker die Tatsache, daß Picart bei einigen der jüdischen Frauenfiguren von seiner grundsätzlich realitätsnahen, wohlwollenden Darstellungsweise abweicht und diese Figuren satirisch verfremdet. Neben anderen Merkmalen erscheint ihr dabei die „Glötzäugigkeit“ der weiblichen Charaktere ein stereotyper Signifikant ihrer Jüdischkeit zu sein:

Picard drew from life, an invited guest in Dutch-Jewish homes and yet marked „Jewish“ faces of the women taking part in the elaborate scenes are sometimes on the edge of caricature, with the bulging or „goggle“ eyes sometimes attributed to Jews in some countries.¹⁷²

Daß die „Glötzäugigkeit“, wie Paucker sagt, in einigen Ländern als physiognomisches Merkmal der Juden begriffen wurde, belegt sie in der

¹⁶⁹ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 8.

¹⁷⁰ Vgl.: Nase, S. 242.

¹⁷¹ Es geht um die Ausgabe von 1923, die unter dem Titel *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln* von Alfred Feilchenfeld übersetzt und herausgegeben worden ist. Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 263 / Anmerkung 7.

¹⁷² Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 239.

dazugehörigen Anmerkung anhand eines englischen Reiseberichtes aus dem 17. Jahrhundert.¹⁷³

Grundsätzlich aber, so wird in Pauckers Artikel deutlich, lassen stereotype Vorstellungen von der besonderen Körperlichkeit und Physiognomie der jüdischen „Rasse“ der Augenpartie eine nicht annähernd so markante und groteske Zeichnung zuteil werden wie der Nasenpartie.

Gleichwohl sind die Augen ein zentrales Indiz für die Jüdischkeit der dargestellten Figur, insofern ihre Färbung dem Betrachter den „farblichen Typus“ der dazugehörigen Person verrät. Und bezüglich ihres „farblichen Typus“ galten die Juden immer als „dunkel“, ja „schwarz“.¹⁷⁴ Diese Zuordnung ist in ihrer Pauschalität selbstverständlich grundfalsch. Obwohl das jüdische Volk seiner frühantiken Ursprungsgeschichte im Südreich Judäa nach ein südländisches, dunkelhäutiges Volk war, und auch während seiner zweitausendjährigen Diaspora bestimmte jüdische Siedlungsgruppen diese Charakteristika durch ihre Vermischung mit den – meist islamischen – Völkern in Vorderasien, Südspanien und Portugal behalten haben, kann diese Zuordnung für die jüdische Diasporagemeinde in Europa nicht aufrechterhalten werden. Die jüdische Bevölkerung der Diasporaländer unterscheidet sich weder in Haut- noch Haar- noch Augenfarbe, noch in Körperbau oder in irgendeinem anderen körperlichen Merkmal von der übrigen Bevölkerung. Daß im 19. Jahrhundert ein angesehener Arzt wie Rudolf Virchow den Aufwand betreibt, dieses in einer Erhebung mit 10.000 Schulkindern zu untersuchen, läßt lediglich auf die weite Verbreitung

¹⁷³ Es geht hier um den Titel von Georg Sandys, *A relation of a Journey begun An Dom 1610*, London 1627. Dort heißt es auf S. 149: „of the Jewes ... for most part they are goggled eyd.“ Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 263/Anmerkung 9. Aber auch am Anfang des 20. Jahrhunderts wurde in wissenschaftlichen Diskussionen noch die spezifische Eigenart der jüdischen Augen und des jüdischen Blickes diskutiert. Der spezifisch jüdische Ausdruck der Augen wurde dabei unterschiedliche bewertet. Sander L. Gilman schreibt dazu: „At the turn of the century, Sigmund Freud read this view of the ‘vivacity of the eye’ as a sign of the ‘remarkable persistence’ of Jewish physiognomy. Using Galton’s photographs [of Jewish school children, I.K.], the anthropologist Hans F. K Günther attempted to describe the ‘sensual’, ‘threatening’ and ‘crafty’ gaze of the Jew as a direct result of the physiology of the Jewish face, reflecting the essence of the Jewish soul. This view is at least as old as Robert Burton’s *Anatomy of Melancholy*, where Burton writes of the ‘goggle eyes’ of the Jews, as well as ‘their voice, pace, gesture, [and] looks’ as signs of ‘their conditions and infirmities.’“ Zit. nach Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 74.

¹⁷⁴ In seiner Untersuchung über Sigmund Freud konstatiert Gilman über das Verständnis der zeitgenössischen Wissenschaft: „The general consensus in the ethnological literature of the late

rassistischer Vorurteile zur damaligen Zeit schließen.¹⁷⁵ Dennoch: Die Juden wurden und werden im gesellschaftlichen Bewußtsein als semitische, dunkle „Rasse“ eingestuft. Sander L. Gilman stellt fest, daß die Vorurteile, die sich im west- und mitteleuropäischen Kontext gegenüber den als „dunkel“ wahrgenommenen Juden herausgebildet haben, analog zu den Vorurteilen gegenüber der schwarzen und farbigen Bevölkerung anderer Länder funktionieren:

*That blacks are black, that they are the antithesis of the mirage of whiteness, the ideal of European aesthetic values, strikes the reader as an extension of some „real“; perceived difference to which the qualities of „good“ and „bad“ have been erroneously applied. But the very concept of color is a quality of Otherness, not of reality. For not only blacks are black in this amorphous world of projection; so, too, are Jews.*¹⁷⁶

Die Abwertung der dunkelhäutigen gegenüber den hellerhäutigen Menschen, die im völkischen Rassenwahn der Nationalsozialisten ihre schlimmste Ausprägung fand, kann als Folge einer abendländisch-zentristischen Weltsicht eingeordnet werden. Ob als Abgrenzung der zivilisierten Römer gegenüber den Barbaren, als Abgrenzung der Christen gegenüber den Heiden oder als Abgrenzung des westlichen Vernunftideals gegenüber anderen Denkparadigmen – die Überheblichkeit des abendländischen Kulturkreises hat u.a. die Verherrlichung des hellhäutigen, west- und mitteleuropäischen Menschen¹⁷⁷ gezeitigt. Daß sich diese Überheblichkeit in Deutschland vor allem gegen die Juden richtete, führt Gilman u.a. auf die vergleichsweise geringe Rolle zurück, die das Deutsche Reich als Kolonialmacht spielte:

[...] Germany had been a colonial power for little less than two decades, and the Germans were applying their myth of Otherness to the paternalistic treatment of blacks in their colonies. In the German-speaking countries of central Europe the black was powerless. This myth of Blackness was then applied to the political reality of the Jews, who were assuming a promised status in Europe. The Jews became the „white negroes,“ as Otto von Bismarck’s friend Hermann Wagener observed in 1862, because the demands of the Jews for political and social equality created in the privileged group, the Germans, the need to see the Jews as politically subservient and immutably different.[...] This image of the Jews as black is, however, not merely the product of the racist biology of the late nineteenth century, even though the examples that have been cited to this point reflect the rhetoric of the pseudoscience. For

nineteenth century was that Jews had ‘black’ skin, or were at least ‘swarthy.’” Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 20.

¹⁷⁵ Diese Untersuchung wurde 1886 veröffentlicht und zog als Fazit, daß überall, wo ein größerer Prozentsatz der nichtjüdischen Bevölkerung eine hellere Haut, hellere Augen oder helleres Haar besaß, der gleiche Prozentsatz auch in der jüdischen Bevölkerung die entsprechenden Eigenschaften aufwies. Gilman, Sander L.: *Jews in Today’s German Culture*. A.a.O., S. 12f.

¹⁷⁶ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 6.

¹⁷⁷ Korrekterweise müßte hier von der Verherrlichung des west- und mitteleuropäischen Mannes die Rede sein, allerdings soll an dieser Stelle keine Diskussion des Androzentrismus der abendländischen Zivilisationen vorgenommen werden. Vgl. hierzu: Das Identitätsfeld der weiblichen „Anderen“, S. 289ff.

*the association of the Jews with Blackness is as old as Christian tradition. Medieval iconography always juxtaposed the black image of the synagogue, of the Old Law, with the white of the church.[...] The association is an artifact of the Christian perception of the Jews which has been simply incorporated into the rhetoric of race.*¹⁷⁸

Im letzten Teil der zitierten Textstelle spricht Gilman die Doppelung antisemitischer Ausgrenzungsmechanismen in den Bereichen der christlichen Tradition und des wissenschaftlichen Diskurses des 19. Jahrhunderts an. Durch den christlichen Antisemitismus, der anderer Stelle bereits diskutiert wurde, entstand in der christlichen Kunst das Dilemma, eine angemessene Darstellung für die jüdischen Figuren zu finden, die auch in der christlichen Tradition angebetet wurden – Christine Patzke zufolge waren das vor allem die Protagonisten des Alten Testaments, aber auch die Gottesmutter Maria und elf der zwölf Jünger Jesu. Pauline Paucker stellt hierzu fest, daß die christliche Kunst dieses Dilemma löste, indem bei der Darstellung der „guten“ Judenfiguren auf die Verwendung stereotyp jüdischer Attribute verzichtet wurde und statt dessen die ästhetischen Idealvorstellungen des christlichen Abendlandes Anwendung fanden:

*In pre-reformation Germany – and after – there was no need to go very far to find a representation of a Jewish woman for in nearly every church there would be a painting of Mary, the mother of Jesus, symbol of both mother and maiden. But for the Christian worshipper her Jewishness was, and is, the least of her attributes and, physically, the dark, aristocratic madonna of Byzantine art had given way to the ideal of the North; even in Italy she has the golden hair of Aphrodite, in Germany the flaxen hair of the Saxon goddesses.*¹⁷⁹

Von der hier beschriebenen ästhetischen Idealisierung des hellhäutigen, blonden Menschentyps führte sicher kein zwangsläufiger Weg in die nationalsozialistischen Vernichtungslager. Aber zumindest die breite Akzeptanz, die der nationalsozialistische Germanenkult in der Bevölkerung fand, läßt sich vor dem europäischen Hintergrund einer jahrhundertelangen Abwertung des „unzivilisierten“, unchristlichen Fremden besser nachvollziehen, welcher als dunkelhäutig und dunkeläugig gedacht wurde und zu dem auch die Juden gezählt wurden. In der Rassenkunde des 19. Jahrhunderts wurde – in unzulässiger Reduzierung von Ergebnissen aus der Sprachwissenschaft – für den hellhäutigen, blonden „Menschentyp“ der Begriff der „indogermanischen“ oder „arischen Rasse“ geprägt. In der Gegenüberstellung der – gleichfalls unzulässig typologisierten – „jüdischen

¹⁷⁸ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 7.

¹⁷⁹ Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 237.

Rasse“ mit der „arischen Rasse“¹⁸⁰ wurde letzte als „Herrenvolk“ charakterisiert, die sogenannte „jüdische Rasse“ aber als minderwertig verurteilt. Obwohl nicht speziell auf diesen historischen Kontext bezogen, schwingt etwas von dem menschenverachtenden Potential solcher ideologischen Hierarchisierung auch in Pauckers Worten mit, in denen sie die Gültigkeit solcher kulturgeschichtlichen Tendenzen bis in die Jetztzeit feststellt:

*The triumph of the blonde continued, and continues, as an ideal of beauty, even of virtue, and Jews were seen in Northern Europe as a dark „other“ despite the existence of dark-haired Germans and fair-haired Jews.*¹⁸¹

Bei vielen Stereotypen, die auf dem Konstrukt des Anderen aufbauen, existiert als Pendant zu einem negativen Stereotyp auch ein positives Stereotyp.¹⁸² Statt der negativen Zuschreibungen wird die Vorstellung des Anderen in diesem Fall mit positiven Zuschreibungen belegt, statt einer Dämonisierung des Anderen kommt es zu einer Idealisierung. Exemplarisch für solche dichotomischen Zuschreibungen sind die Vorstellungen, die innerhalb patriarchalischer Systeme an die Frau als Andere der männlichen Ordnungen gebunden worden sind. Als Projektionsfläche männlicher Wünsche und Ängste wurden so gegensätzliche Frauenbilder geprägt wie die der Hure und der Heiligen, der Mutter und der Mätresse, der Hexe und der Hausfrau. Der feministischen Forschung ist es zu verdanken, ein Bewußtsein für den Androzentrismus der

¹⁸⁰ Das Konzept des „Indogermanischen“ stammt ursprünglich aus der Sprachwissenschaft. Es bezeichnet eine Sprachfamilie, die schon zu Beginn der geschichtlichen Überlieferungen über ganz Europa und große Teile Vorderasiens und Vorderindiens verbreitet war. Die indogermanischen Sprachgruppen, die sich im Laufe der Zeit herausbildeten, weisen in Laut- und Formenstruktur, in Syntax und Wortschatz so viele Übereinstimmungen auf, daß aufgrund dieser Übereinstimmungen die gemeinsame Grundsprache, eben das Indogermanische, rekonstruiert werden konnte. Neben den germanischen Sprachen gehören zur indogermanischen Sprachfamilie auch die indoarabischen Sprachen, die iranischen Sprachen und die Kafirsprachen u.a.. Diese drei Gruppen werden häufig zusammenfassend als „indoiranische“ oder „arische“ Sprachen bezeichnet. Von der europäischen Sprachwissenschaft des 19. Jahrhunderts wurden die Begriffe „Arier“ und „arisch“ den Begriffen „Indogermanen“ und „indogermanisch“ gleichgesetzt – wobei auch das Verständnis von den „Indogermanen“ als den Trägern der sprachwissenschaftlich erschlossenen indogermanischen Grund- oder Ursprache erst am Anfang des 19. Jahrhunderts geprägt worden war.

In der Anthropologie und Rassenkunde nahm der Begriff „Arier“ allmählich die Bedeutung „Angehörige der nordischen Rasse“ an. Von den Nationalsozialisten wurden diese Begriffe schließlich mit Wertungen aufgeladen. Die „arische Rasse“ galt im Nationalsozialismus als „Herrenvolk“, welche anderen Völkern bzw. Rassen – vor allem aber den Juden – überlegen war. Daraus leiteten die Nationalsozialisten ihren „natürlichen“ Herrschaftsanspruch über die anderen, „minderwertigen“ Völker ab.

¹⁸¹ Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 237.

¹⁸² Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 4.

gesellschaftlichen, religiösen und philosophischen Ordnungen geschaffen zu haben, die besagte Frauenbilder produzieren. Entsprechend dieser gegensätzlichen Frauenbilder ist auch das Konstrukt des jüdischen Anderen mit unterschiedlichen Zuschreibungen belegt worden – wobei die Zahl der negativen Projektionen auf den jüdischen Anderen die der positiven allerdings bei weitem übertrifft.¹⁸³ Im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Umständen der negativen Symbiose wurde oben bereits das Pendant des Antisemitismus, der Philosemitismus, behandelt.¹⁸⁴ Der Historiker Frank Stern hat einige sehr aufschlußreiche Abhandlungen über das Phänomen des Philosemitismus im bundesrepublikanischen Nachkriegsdeutschland verfaßt.¹⁸⁵ Dabei hebt er die Analogien zwischen positivem und negativem Stereotyp hervor. „Nach 1945 zum Beispiel definierte der neue philosemitische Habitus den ideellen Unterschied zu den in der Öffentlichkeit insbesondere von den Besatzungsmächten scharf kritisierten bisherigen Einstellungen von Juden“, schreibt Stern. Er fährt fort: „Für die Zeit nach 1945, als sozialpsychologische Traditionen in Frage gestellt, Sprache ein mehr als unsicheres Medium wurde und bislang herrschenden Ideologien die Wurzeln abgeschlagen werden sollten, war dieser Habitus ein ideelles Element des neuen kollektiven moralischen Subjekts. [...] Alle antijüdischen Normsetzungen und Stereotype wurden dabei nahezu schematisch in ihr genaues Gegenteil verkehrt.“ Genau wie Rafael Seligmann, der sich gleichfalls vehement gegen eine wie auch immer geartete „Sonderbehandlung“ von Juden wehrt, weist auch Frank Stern auf die Gefahr hin, die jeder Hervorhebung einer Gruppe, ob sie unter einem positiven oder einem negativen Vorzeichen stattfindet, inhärent ist:

In gesellschaftlichen Konfrontationen hat der Philosemitismus keinen Bestand: denn in ihm werden die Juden nicht „verdrängt“, sondern romantisiert, monumentalisiert, respektabel neutralisiert und damit kulturell erneut stigmatisiert und ausgegrenzt. Auch die vermeintlich positive Umkehrung des

¹⁸³ Die auffällige Ähnlichkeit in der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Frauen und Juden läßt sich auch auf dem Gebiet der Karikatur feststellen. Eduard Fuchs schreibt in einer Veröffentlichung von 1921: „Die Judenfrage ist neben der Frauenfrage eines der auffälligsten Sondergebiete in der Karikatur aller Zeiten und Völker.“ Fuchs, Eduard: *Die Juden in der Karikatur*. München 1921, Vorwort, S. III. Zit. nach Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 241f.

¹⁸⁴ Vgl.: Traum einer neuen Normalität, S. 169f.

¹⁸⁵ Stern, Frank: Philosemitismus in Deutschland. A.a.O., S. 73-87; Ders.: Philosemitismus. Stereotype über den Feind, den man zu lieben hat. In: *Babylon*, H. 8, 1991, S. 15ff.; vgl. auch: Stenzel, Jürgen: Idealisierung und Vorurteil. Zur Figur des ‚edlen Juden‘ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. In: Schöne, Albrecht und Mosès, Stéphane (Hg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt a. M. 1986, S. 114-126.

*Antisemitismus macht die Juden zu Fremden; nur daß der Gelbe Fleck jetzt geschönt ist, freundlich glänzt.*¹⁸⁶

Was grundsätzlich für den Philosemitismus als gesellschaftlicher Habitus gilt – nämlich daß er als schematische Umkehrung des antisemitischen Habitus zu verstehen ist –, gilt ebenso für einzelne Stereotype. So hat auch die stereotype Vorstellung vom fremdartigen, dunkelhäutigen und dunkelhaarigen Juden, der im antisemitischen Vorurteil als unreinlich, minderwertig, krank, verschlagen etc. konnotiert war, ein positives Gegenstück. Das Fremdartige, Dunkelhäutige erscheint in diesem Stereotyp als exotisch und verführerisch. Diese Umkehrung hat allerdings nur in bezug auf Jüdinnen stattgefunden. Der männliche Körper des Juden blieb von einer positiven, auf Faszination und exotischer Erotik basierenden Deutung ausgeschlossen. Die jüdische Tradition der Beschneidung des männlichen Glieds scheint, wie oben bereits erwähnt wurde¹⁸⁷, in der nichtjüdischen, deutschen Gesellschaft so negativ besetzt zu sein, daß eine positive Umdeutung dort nicht möglich war.¹⁸⁸ Zwar gab es auch bezüglich des beschnittenen männlichen Glieds dichotome Zuschreibungen – die eine charakterisierte den jüdischen Mann als impotent, die andere als extrem potent und triebhaft – aber keine von beiden kann als positiv bezeichnet werden.

Das positive Stereotyp über den jüdischen Körper als exotisch und verführerisch betrifft also nur die Figuren von Jüdinnen. Von dieser positiven Konnotation haben, wenn die Schilderung Deborah Hertz‘ richtig ist, auch die Gastgeberinnen der jüdischen Salons im preußischen Berlin profitiert. Über den äußeren Eindruck der dunkelhaarigen Frauen Henriette Herz, Rahel Varnhagen, Rebecca Friedländer oder Amalie Beer schreibt Hertz:

*Viele Salonfrauen waren sehr schön, und die Begeisterung der Romantiker für alles Orientalische, Exotische und Sinnliche erhöhte die Attraktivität der jüdischen Salonfrauen.*¹⁸⁹

¹⁸⁶ Stern, Frank: Philosemitismus in Deutschland. A.a.O., S. 84.

¹⁸⁷ Vgl.: Figurationen ironischer Gesellschaftskritik, S. 221ff.

¹⁸⁸ Eine Ausnahme bildet hier die zeitgenössische deutsche Schwulenszene. Auf die Erzählung „Verrat“ von Maxim Biller referierend, in der es u.a. um das coming out einer jungen, jüdischen Männerfigur geht, bemerkt Sander Gilman: „It is striking to an American reader that it is the circumcised penis that is attractive because it is exotic in the German gay community while it is the „uncut“ male who is deemed attractive in the circumcised world of the American gay community. Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 97.

¹⁸⁹ Hertz, Deborah: *Die jüdischen Salons im alten Berlin 1780-1806* (1991). München 1995, S. 221.

Deborah Hertz stellt ebenfalls – ob bewußt oder unbewußt – den Zusammenhang zwischen exotischer und erotischer Ausstrahlung heraus, die in dem Stereotyp mitschwingt:

Die Romantiker verfochten die sexuelle Emanzipation, die Rolle der Frau als Muse, und sie hatten eine Vorliebe für dunkelhaarige, exotische Frauen – für jüdische Frauen.¹⁹⁰

Anhand einer Eintragung im *Jüdischen Lexikon* von 1928 läßt sich nachvollziehen, wie stark das doppelte Stereotyp über den Körper jüdischer Frauen im kollektiven Bewußtsein enthalten war. Unter dem Stichwort „Frau im Judentum“ erscheinen untereinander die Abbildungen von drei Jüdinnen aus Algier, Tripolis und Jerusalem und von drei Jüdinnen aus Polen. Die abgebildeten Jüdinnen aus dem Nahen Osten beschreibt Paucker als jung und hübsch, während sie die abgebildeten osteuropäischen Jüdinnen alt und häßlich nennt.¹⁹¹ Obwohl nicht ausdrücklich erwähnt, ist zu vermuten, daß alle sechs Frauengestalten dunkelhaarig und dunkeläugig sind, wobei die Frauen aus dem Nahen Osten wahrscheinlich außerdem eine dunklere Haut besitzen. So werden mit diesen Abbildungen ganz deutlich die zwei gegensätzlichen Stereotype über den dunklen, jüdischen „Typ“ bedient, die beide in Deutschland präsent waren. Pauline Paucker äußert den Verdacht, daß die unterschiedliche Ausprägung des Stereotyps mit der unterschiedlichen geographischen Nähe zum dargestellten Anderen zu tun haben könnte:

*Is this faraway romantic Sephardim versus unattractively all-too-near East-European Jew?
It is noticeable that many artists, German and others alike, nearly always chose very good-looking models when painting the Jewish women of North Africa and the Middle East. Is it that they are far away and therefore are classed exotic? Or are they really uniformly better-looking than their European sisters?¹⁹²*

Die Idealisierung der „schönen Jüdin“ hat nicht nur unter dem Aspekt der Erotik und Exotik stattgefunden. Auch in der bürgerlichen Welt ist es zu solchen Aufwertungen gekommen – im Gegensatz zu Deborah Hertz assoziiert Pauline Paucker auch das Aussehen der Berliner Salondamen weniger mit exotischem als mit französischem Erscheinungsbild, welches in der damaligen Zeit als Schönheitsideal galt. Paucker verweist außerdem auf eine Reihe von Arbeiten des jüdischen Malers Moritz Oppenheim, der ein sehr populärer Porträtmaler der Biedermeierzeit war. Oppenheim stellte in diesen

¹⁹⁰ Ebd., S. 225

¹⁹¹ Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 257.

¹⁹² Ebd.

Arbeiten Szenen aus dem Alltags- und Festtagsleben jüdischer Familien dar. Pauckers Interpretation zufolge kreierte Oppenheim in den zeitgemäßen Verherrlichungen des privaten Familienidylls einen neuen, dem damaligen Häuslich- und Sittsamkeitsideal folgenden Typ der schönen Jüdin:

*He has created a dark-haired, dark-eyed Jewish equivalent of the modest, demure blonde and blue-eyed maidenly ideal presented by the painters and writers of the time.*¹⁹³

Auch in diesem, weder sexuelle Triebhaftigkeit noch exotische Erotik vermittelnden Stereotyp, ist das Charakteristische am Erscheinungsbild der jüdischen Figuren ihr dunkler Farbtyp. In einer auf den hellhäutigen, blauäugigen Idealtyp fixierten Kultur bleibt der Jude damit, ob positiv oder negativ konnotiert, der Fremde.

Dieser Aspekt des Fremden ist es, der in der Texten der jungen jüdischen Literatur vergegenwärtigt wird, wenn die Dunkelheit bestimmter Körperteile oder körperlicher Attribute hervorgehoben wird. Ganz deutlich wird der Aspekt des Fremden in einer Textstelle aus Barbara Honigmanns Erzählung *Eine Liebe aus nichts*, auf die Thomas Nolden hinweist.¹⁹⁴ Aufgrund ihres Aussehens werden die Ich-Erzählerin und ihr Vater dort als Italiener eingeordnet – die Kategorie des jüdischen Fremden wird in der Wahrnehmung der nichtjüdischen, deutschen Umwelt durch die Kategorie des südlichen Ausländers ersetzt, die im Nach-Shoah-Deutschland tabuisierte Kategorie der Rasse durch die der Nationalität:

*Jemand spricht uns an, ob wir Italiener seien. Sie erinnern sich nicht mehr, wie Juden aussehen.*¹⁹⁵

Wie in dieser Textstelle werden in den Texten der zweiten Gruppe nicht so sehr positive oder negative Stereotype über die „fremde“ Körperlichkeit der Juden evoziert. Im Gegensatz zu den Texten der ersten Gruppe, in der die

¹⁹³ Ebd., S. 255.

¹⁹⁴ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 38.

¹⁹⁵ Honigmann, Barbara: *Eine Liebe aus nichts*. A.a.O., S. 98. Erstaunlicherweise findet sich eine identische Begebenheit in den Tagebüchern von Sigmund Freuds Sohn Martin Freud. Er referiert auf ein Ereignis aus seiner Kindheit in Wien, in dem eine als sehr höflich beschriebene Dame der deutschen Gesellschaft seiner Mutter gegenüber äußert, daß ihre Kinder so italienisch aussähen. Erstaunlich ist diese Begebenheit deshalb, weil die Diskussion über ein besonderes Erscheinungsbild der Juden in der Wiener Gesellschaft des frühen 20. Jahrhunderts sehr präsent war – Sander Gilman zeigt in seiner Untersuchung ja gerade, daß Sigmund Freuds Arbeiten von dem zeitgenössischen Antisemitismus maßgeblich beeinflusst wurden. Der Ausspruch der deutschen Dame verrät deshalb entweder ihre Unwissenheit über die jüdische Herkunft der Freuds, oder er ist als Bemühung zu deuten, das von ihr als jüdisch

Darstellung des „jüdischen Körpers“ sehr häufig auf antisemitische Stereotype referiert, wird in den Texten der zweiten Gruppe das dunkle Äußere jüdischer Figuren als Projektionsfläche von Gefühlen der Unzugehörigkeit und Fremdheit benutzt. In den Texten, in denen die Erzählperspektive an eine jüdische Figur gebunden ist – häufig in der Ich-Erzählform –, ist es vor allem die leidvolle Erfahrung eigener Fremdheit, die in Verbindung mit der eigenen Körperlichkeit ausgedrückt werden.

Ich war den Verkäuferinnen, Postfrauen und Hausmädchen als kleiner Junge unheimlich. Sie fragten, wobei sich eine süßliche Freundlichkeit in ihren Mienen breitmachte: „Du hast dir wohl heute die Augen nicht gewaschen?“ eine Frage, die ich nicht verstand, bis mir meine Mutter erklärte, sie meinten die Schwärze, die Dunkelheit meiner Augen. Sie war ungewöhnlich in diesem Land, sogar erschreckend, denn sie erinnerte an etwas. Niemand wurde deutlicher, doch das Lauernde der Frage konnte mir nicht entgehen. Ich sah anders aus, als man hier aussah. Nicht die Kinder, mit denen ich in den zerklüfteten Straßen spielte, machten es mir bewußt, sondern die Erwachsenen, die schon „früher“ gelebt hatten.¹⁹⁶

Daß gerade die Augen in den Texten der zweiten Gruppe häufig als Metapher jüdischer Fremdheit gebraucht werden, überrascht nicht. Schließlich zeichnen sich die Augen im Gegensatz zu den anderen stereotypisierten Komponenten wie Nase oder Haare durch ihr Ausdrucksvermögen aus. Der Topos von den Augen als „Spiegel der“ oder „Fenster zur Seele“ wird seit der Antike gebraucht. Für den jüdischen Kontext identifiziert Pauline Paucker einen spezifischen Gebrauch des Topos¹⁹⁷. Es ist die Vorstellung, daß sich in jüdischen Augen das jahrtausendelange Leid des jüdischen Volkes widerspiegelt:

There do exist non-malicious stereotypes, acceptable to Jews, one such as faces marked by centuries of suffering, conveyed by large, mournful eyes and melancholy expression of the mouth.¹⁹⁷

Genau diese leidenden, wissenden Augen scheinen es zu sein, die der männliche Ich-Erzähler in der nächsten Textstelle mit den Gesichtern seiner jüdischen Großmütter und mit dem Gesicht Else Lasker-Schülers (1869-1945) assoziiert, der deutsch-jüdischen Schriftstellerin, die 1937 nach Jerusalem emigrierte. Durch das Motiv der Augen wird in der Textstelle die starke Emotionalität vermittelt, mit der der jugendliche Ich-Erzähler seine jüdische Identität entdeckt. Gerade diese emotionale Bindung verleiht ihm in der als autoritär und dogmatisch gezeichneten DDR die Kraft, sich der

wahrgenommene Aussehen der Kinder bewußt zu ignorieren – und trotzdem zu thematisieren. Vgl.: Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 86.

¹⁹⁶ Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. A.a.O., S. 13.

¹⁹⁷ Paucker, Pauline: *The Image of the Jewish Woman in Germany*. A.a.O., S. 258.

israelfeindlichen Parteiideologie zum Trotz mit dem jüdischen Staat zu identifizieren:

Der Staat Israel, sagte ich mir, diese greuliche Ausgeburt „reaktionärer Kräfte“, hat doch offenbar jüdische Einwohner. Solche Juden wie deine Lieblingsautoren. Emigranten aus Europa, die vor Hitler geflohen sind, Anhänger derselben geheimen Überzeugungen, auf die du dir soviel zugute tust. War nicht Else Lasker-Schüler darunter, der du dich von Herzen verbunden fühlst wie deinen Großmüttern, die mit den gleichen dunklen Augen in die Welt geblickt hat? Hat es dich nicht heimlich angeweht bei ihren „Hebräischen Balladen“, beim Lesen ihrer Biographie, von der du für möglich hältst, sie könnte deine sein?¹⁹⁸

In diesen Reflexionen des jüdischen Ich-Erzählers in Chaim Nolls *Nachtgedanken über Deutschland* werden die dunklen Augen seiner Großmütter und Else Lasker-Schülers in einer liebevollen, sentimentalischen Weise heraufbeschworen. Der Aspekt der Fremdwahrnehmung fehlt in dieser Textstelle. Das Stereotyp der dunklen, jüdischen Augen dient als Projektionsfläche für affirmative Gefühle des Ich-Erzählers bezüglich seiner jüdischen Identität und symbolisiert für ihn die Stärke innerjüdischer Zusammengehörigkeit. Als Gegenstück zu allem, was der Ich-Erzähler im Laufe seines Erwachsenwerdens an Deutschland, der deutschen Mentalität und Geschichte zu verachten beginnt, wird die jüdische Religion, Kultur und Geschichte in Nolls Text ausnahmslos positiv präsentiert, ja idealisiert. Wenn diese positiven Projektionen jedoch fehlen, weil die eigene Jüdischkeit weder als „geheime Verbundenheit“ noch als religiöse oder kulturelle Tradition erfahren wird, sondern lediglich als Ursache gesellschaftlicher Benachteiligung, werden die dunklen Augen zum Symbol jüdischer Verletzbarkeit. Wie in der folgenden Textstelle aus Esther Dischereits *Joëmis Tisch* stellen die dunklen, jüdischen Augen dann ein sichtbares Zeichen jüdischer Fremdheit dar, welches von der nichtjüdischen Außenwelt interpretiert werden kann und damit verräterisch ist. Die Verwendung des Stereotyps von den dunklen, jüdischen Augen lässt sich in dieser Textstelle als Projektionsfläche für die Angst einer jüdischen Mutter interpretieren, die um das Leben ihres Kindes bangt. In einer Umwelt, die sich die Vernichtung der Juden zum Ziel gesetzt hat, fürchtet die Mutter die verräterische Fremdheit der Kinderaugen. In dieser Projektion wird deutlich, wie sehr das Stereotyp des dunklen, fremdartigen jüdischen Körpers, das primär von der nichtjüdischen Umwelt vermittelt wird, von der jüdischen Figur internalisiert worden ist:

¹⁹⁸ Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. A.a.O., S. 30.

Deine Augen sind so groß, so schwarz. Sie hätten dich verraten. Allein schon wegen dieser Augen. Du bist ein Fleisch, kein Kind. Dein Zappeln, Prusten, Lachen dir in den Hals gesteckt. Verladen auf dem Wagen. Nicht schnell genug bist du gelaufen. Durch den Spalt in diesen Wagen hast du geguckt. Die Sonne hat hineingeblitzt. Du wolltest nach ihr greifen. Da hat sie dich verbrannt. Und als das Auto stand und trotzdem noch der Motor lief, hast du mich angeguckt. Ich weiß es, spüre deine Augen.¹⁹⁹

4.2.3 Sprache

Neben Physiognomie und Körperlichkeit ist es der Komplex der Sprache, dem eine Vielzahl antisemitischer Vorurteile gelten. So wurde das Hebräische, die religiöse Sprache des Judentums, während des Mittelalters als Geheimsprache gefürchtet und als Kode schwarzer und weißer Magie dämonisiert. Gegen das Jiddische, die Sprache des osteuropäischen Judentums, wurde ab der frühen Neuzeit polemisiert. Die Mischung von Mittelhochdeutsch mit hebräischen Ausdrücken, die das Jiddische charakterisiert, wurde als unrein empfunden. Sie wurde analog zu dem „Wesen“ der Juden, als dessen Ausdruck sie galt, als korrupt und korrumpierend bezeichnet. Neben dem grundsätzlichen Unbehagen, das die Konfrontation mit dem Fremden oftmals begleitet und Ursache vieler negativer Stereotypisierungen des Anderen ist, haben die hebräische und die jiddische Sprache aufgrund ihrer scheinbaren Exklusivität und Undurchschaubarkeit eine besonders unheimliche und bedrohliche Wirkung auf die nichtjüdische Bevölkerung gehabt.

Mit dem Hebräischen, der Sprache der Thora und des Talmud, besaßen die Juden auch während der Zeit ihrer zweitausendjährigen Diaspora immer eine gemeinsame Sprache²⁰⁰, die in Gottesdiensten und theologischen Diskussionen systematisch kultiviert wurde. Die Entwicklung des Judentums zur Schriftreligion war durch die Zerstörung des Tempels durch die Römer im Jahr

¹⁹⁹ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 18.

²⁰⁰ Die fünf Bücher Mose, die den wichtigsten Teil der Thora bilden, sind das Ergebnis eines langen mündlichen und schriftlichen Überlieferungsprozesses. Sie sind zwischen dem 9. und 6. Jahrhundert v. Chr. entstanden. Die Sprache dieser Überlieferungen war das Althebräische, das zu Beginn der christlichen Zeitrechnung bereits eine tote Sprache war. In der gottesdienstlichen Praxis und synagogalen Lesung wurde es jedoch bis zum heutigen Tag beibehalten – eine Ausnahme bilden liberale Gemeinden in Westeuropa und Amerika, die die jeweilige Landessprache für die synagogale Praxis zulassen. Ca. 90 n. Chr., nach der Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem (70. n. Chr.), wurde die kanonische Textgestalt der Thora als hebräische Bibel festgelegt. In den folgenden Jahrhunderten trugen Gelehrte das gewaltige Sammelwerk des Talmud zusammen. In ihm sind die unterschiedlichen Auslegungen und Interpretationen fixiert, die die Thora im Laufe der Zeit erfahren hatte und die durch mündliche Überlieferung weitergegeben worden waren. Das Idiom des Talmuds ist das Neuhebräische, ein Dialekt des Hebräischen.

70 n. Chr. forciert worden. Im Zuge der damit einhergehenden Vertreibung der Juden aus dem gelobten Land war es zu grundsätzlichen Umbrüchen in der religiösen Praxis der Juden gekommen. Der sakramental-gegenständliche Opfervollzug der Tempelzeit war einem ungegenständlichen, prophetisch-liturgischen Gottesdienst gewichen.²⁰¹ Der veränderte religiöse Schwerpunkt führte zur Entstehung eines neuen Bildungsideals. Seit diesen Zeiten ist das Lernen und Lehren von Thora und Talmud heilige Pflicht und höchster Gottesdienst eines jeden Juden. Bis heute ist es Anspruch der religiösen Erziehung, daß jeder männliche Jude aufgrund seiner individuellen Thorakenntnisse kultische Handlungen selbst vollziehen und das Vorbeteramt übernehmen kann. Die religiöse Bildung der Juden ist dabei keine im engen Sinne theologische Bildung. Nach jüdischem Verständnis bietet die Thora, der offenbar gewordene Wille Gottes, zumindest implizit Antworten auf alle erdenklichen Fragen der Menschen.²⁰² Somit gibt es keine Bereiche menschlicher Existenz, die nicht in den religiösen Diskussionen erörtert werden könnten. Durch Interpretationen der Thoratexte bemüht man sich, auch für ungewohnte Problemstellungen oder neue gesellschaftliche Umstände gottgefällige Lösungen zu finden.²⁰³ Die Vielfalt der dabei berührten Themen charakterisiert bereits den Talmud. Hans-Jochen Gamm schreibt über dessen Inhalte:

*Die theologischen Protokolle schließen aber auch manches andere ein, das in den Diskussionen vorgebracht wurde. [...] Die verschiedenartigsten Probleme gerieten ins Gespräch und wurden beurkundet: Geschichtliches und Anekdotisches, Wunderberichte, Legenden, Parabeln, Sprichwörter; daneben astronomische, geographische und naturwissenschaftliche Mitteilungen, mathematische Lehrsätze und medizinische Ratschläge.*²⁰⁴

Aufgrund dieser thematischen Bandbreite war die Forschung, die in den jüdischen Gelehrtschulen betrieben wurde, auch für die nichtjüdische

²⁰¹ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 48.

²⁰² Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 138f.

²⁰³ Bereits der Talmud läßt sich als „Aufarbeitung“ der Thora verstehen. Der babylonische Talmud, der gegenüber dem palästinensischen die größere Verbreitung gefunden hat, wurde im 5. Jahrhundert n. Chr. abgeschlossen. Seine gesamte Bearbeitungszeit umfaßt beinahe ein Jahrtausend. Er enthält einmal die *Mischna* (das „wiederholt Gelernte“) und zum anderen die Gelehrtendiskussionen über diese Mischna, die sogenannte *Gemara*. Die Mischna, die im 2. Jahrhundert n. Chr. von Rabbi Jehuda hanassi angefertigt wurde, enthält eine Sammlung von Lehrsätzen des bis dahin mündlich überlieferten Gesetzes. Die unterschiedlichen Schulen und Meinungen der Thoralehrer, die z.T. stark divergierten, werden in der Mischna vorgestellt, verglichen und systematisiert. Der zweite Bestandteil des Talmud, die *Gemara*, umfaßt die erläuternden und kritischen Erörterungen über die Mischna, wie sie in den Lehrhäusern Palästinas und Babylons stattgefunden haben. Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 37f.

Bevölkerung von Interesse. Die geistigen Zentren des Judentums, welche in nachtalmudischer Zeit vor allem in Babylonien und während des Mittelalters in Spanien lagen, brachten daher kulturelle Impulse hervor, die weit über die jüdische Bevölkerung hinaus wirkten.²⁰⁵

Obwohl im Judentum das weitergehende Studium der religiösen Schriften ausschließlich den Männern vorbehalten blieb, wurde auch von den Frauen ein Mindestmaß an religiöser Bildung verlangt. Als Folge dieser religiösen Praxis war der Prozentsatz der lesenden und schreibenden Bevölkerung bei den Juden immer sehr viel höher als bei anderen Bevölkerungsgruppen. In der christlichen Bevölkerung des Mittelalters wurde der jüdische Bildungsstandard mit Mißfallen registriert. Das hohe Niveau jüdischer Gelehrsamkeit und das hohe Maß jüdischer Laienbildung erweckte in einer Zeit, als nicht einmal der christliche Klerus durchgehend alphabetisiert war, den Neid und das Mißtrauen der Christen. In der Dämonisierung des Hebräischen, dem augenfälligsten Bestandteil der jüdischen Bildung, wurden diese Unterlegenheits- und Angstgefühle kompensiert. Sander L. Gilman schreibt über diesen Vorgang:

And yet it was the possession of a secret or hidden language that the medieval Christian world attributed to all Jews. For the Jews possessed Hebrew, and this set them apart from the Christians. Indeed, it was the language of the Jews, and the books written in this language, that mythically defined the boundary between Christian and Jew. Hebrew had been all but lost in Europe during the Middle Ages. Even though a Church council in 1312 had mandated the teaching of Hebrew in the centers of knowledge of the time – Oxford, Paris, Salamanca, and Bologna – in order to facilitate the conversion of the Jews, little formal knowledge of Hebrew existed in Christian Europe during the following two centuries. By the close of the fifteenth century Hebrew had acquired a mythic quality, and books written in Hebrew a magical one. Hebrew was one of the most evident external signs of the difference of the Jew and assumed a special role in defining Jewishness. For while Hebrew had been lost by the medieval Christian world, it had not been lost by medieval Jewry. The rabbinic prohibition against teaching non-Jews the „sacred tongue“ was one of the factors in creating the myth of the hidden language; it also reinforced the association of Hebrew with the essence of what was understood as Jewish. Hebrew became the magical language par excellence. When Benvenuto Cellini described the actions of magician holding secret rites in the Colosseum, he had him calling on the devil „in phrases of the Hebrew“. Whenever Jews appear in medieval Christian religious drama, they are shown conjuring up the spirits of darkness with mock Hebrew oaths.²⁰⁶

Einen wesentlichen Bestandteil an der Verteufelung des Hebräischen, die sich automatisch auf die Inhalte der hebräischen Schriften und damit auf die gesamte jüdische Religion erstreckte, hatten konvertierte Juden.²⁰⁷ Die zum

²⁰⁴ Ebd., S. 38.

²⁰⁵ Ebd., S. 33.

²⁰⁶ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 23f.

²⁰⁷ Die Rede ist hier von freiwillig konvertierten Juden, die ihre neue Position in der christlichen Gemeinde dadurch zu festigen suchten, daß sie ihre vorige Glaubensgemeinschaft in der Öffentlichkeit vehement verurteilten und sich von ihrer als Irrweg bezeichneten

Christentum konvertierten Juden unterstützten den christlichen Missionierungswillen, indem sie die Christen durch ihr persönliches Beispiel in deren Grundverständnis gegenüber den Juden bestärkten: Demnach konnten und mußten die Juden von ihrer Ignoranz in bezug auf die bereits erfolgte Ankunft des Messias befreit werden, um durch ihre Erkenntnis der Gottesgnade teilhaftig zu werden.²⁰⁸ Die Autorität, die den Konvertiten vielerorts zugebilligt wurde, basierte auf ihrer Kenntnis des Hebräischen. Polemische oder falsche Aussagen von Konvertiten über religiöse Riten und Schriften des Judentums wurden nicht in Frage gestellt, da diese mit dem Anspruch eines „Eingeweihten“ vertreten wurden. Trotz der im Einzelfall sehr widersprüchlichen Behandlung, die prominente Konvertiten erfuhren²⁰⁹ – zu stark war allen Bekehrungswünschen zum Trotz das christliche Vorurteil über die grundsätzliche Unveränderbarkeit des jüdischen „Wesens“ –, ist ihr destruktiver Einfluß auf das Verständnis von der jüdischen Religion im christlichen Mittelalter bemerkenswert gewesen. Sander L. Gilman schreibt dazu: „The role of the Jewish convert in attacking the Jews in the public forum cannot be underrated.“²¹⁰

Im ausgehenden Mittelalter änderte sich die Einstellung der christlichen Kirche zum Hebräischen. Das Lernen des Hebräischen wurde in den christlichen Bildungsinstitutionen verstärkt gefördert und die hebräischen Bibelschriften als Grundlage der christlichen Religion „rehabilitiert“. Frühere Zuschreibungen magischer Kräfte verblaßten und wichen einem Verständnis, welches das Hebräische gleich dem Griechischen und Lateinischen als Kultursprache der Antike und Quelle antiker Weisheiten begriff. Diese Inbesitznahme des Hebräischen durch die christliche Kirche gipfelte in dem Verständnis Martin Luthers, der von den Bibelforschern nicht nur eine neue Übersetzung der Bibel basierend auf dem hebräischen Original forderte, sondern den Juden

Vergangenheit abgrenzten. Es geht hier nicht um die Vielzahl gewaltsam bekehrter Juden, die bei Judenprogromen vor die Wahl zwischen Märtyrertod und Taufe gestellt wurden und die Taufe wählten. Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 28f.

²⁰⁸ Die aus heutiger Sicht besessen erscheinende Missionarisierungswut der christlichen Kirche gegenüber den Juden ist auf die damalige Auffassung zurückzuführen, daß die Bekehrung der Juden die Rückkehr Jesus Christus‘ auf die Erde einleiten würde. Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 35.

²⁰⁹ Als ein Beispiel von vielen nennt Sander Gilman das Schicksal des „Pastor Rapp“. Der konvertierte Jude wurde 1514 in Halle gefoltert und verbrannt. Ihm wurde vorgeworfen, sich fälschlicherweise als Priester und Arzt ausgegeben zu haben, um in dieser Position christliche Hostien zu stehlen und zu entweihen. Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 52.

²¹⁰ Ebd., S. 32.

gleichzeitig ihre Hebräischkenntnisse absprach.²¹¹ Die jüdische Bibelinterpretation, also sämtliche religiösen Schriften des Judentums seit dem Talmud, verurteilte Luther als falsch und verlogen. Er vertrat die Ansicht, daß den Juden jedwedes Vermögen zur Bibeldeutung fehlte, da eine entsprechende Erkenntnisfähigkeit nur auf der Grundlage des Glaubens an Jesus Christus als gottgesandtem Messias möglich sei. Die weitreichenden Folgen, die der lutherische Antisemitismus für das Judenbild in den deutschsprachigen Ländern hatte, beschreibt Sander L. Gilman:

In denying the Jew's claim to Hebrew as a language over which they possessed control and through which they were able magically to affect the world, Martin Luther continued the inexorable process of dehumanizing the Jews. In destroying the Jew's special status as that people who held the hidden knowledge of their own books, a claim that presented the convert with his artificial sense of status within the Christian world, Luther debased them. If they were not magicians, able to deal with black or white powers through their magic books, then they were merely confidence tricksters who played on the gullibility of their Christian victims. Thus Luther joined the Renaissance tradition that saw in the language of the Jews the language of the most marginal elements of European society – beggars, thieves, and wandering murderers.²¹²

Wie Gilman ausführt, setzt sich allerdings auch in Luthers Denken die Assoziation der Juden mit einer verborgenen, undurchschaubaren und zersetzenden Sprache fort. Nicht länger das Hebräische, sondern das Jiddische²¹³ identifiziert Luther als in seiner Unreinheit und Minderwertigkeit charakteristischen „Jargon“ der Juden – und der Diebe und Kriminellen. Diebe, Kriminelle und Juden gehören in Luthers Gesellschaftsverständnis und in dem der nachfolgenden Generationen zu einer gemeinsamen, sozialen Randgruppe, einer Art Unterwelt, welche durch ihren spezifischen Sprachgebrauch erkennbar ist.²¹⁴ Da das Betrügerische, Schwindlerische in Luthers Sichtweise durchaus dem „Wesen“ der Juden entsprach, konnten die

²¹¹ Ebd., S. 61.

²¹² Ebd., S. 68.

²¹³ Das Jiddische existiert ca. seit dem 14. Jahrhundert als eigenständige Sprache. Es hat sich innerhalb der jüdischen Bevölkerung in Osteuropa aus mittelhochdeutschen Mundarten heraus entwickelt und repräsentiert aufgrund seiner konservativen Lautentwicklung heute noch diesen historischen Ausgangszustand. Der Wortschatz des Jiddischen, das heute noch von ca. vier Millionen Juden weltweit gesprochen wird, besitzt viele hebräische und slawische Elemente. Zur schriftlichen Fixierung wird das hebräische Alphabet gebraucht. Zur Zeit Luthers war das Jiddische sowohl in Ost- als auch in Westeuropa weitverbreitet. Es war bereits ein beachtlicher Textfundus in Jiddisch entstanden, der vor allem populärwissenschaftliche Schriften über religiöse Themen enthielt.

²¹⁴ Im Jahr 1528 gab Luther eine Schrift heraus, die 1512 bereits anonym veröffentlicht worden war. Unter dem Titel *Liber Vagatorum* („Buch der Räuber“) präsentierte die Schrift eine Aufstellung der Räuberbanden, die zu der damaligen Zeit Deutschland unsicher machten. In dem Vorwort des Bandes wies Luther als einer der ersten seiner Zeit darauf hin, daß der Jargon der Räuber von den Juden käme, was an der Fülle von hebräischen Ausdrücken ersichtlich sei. Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 68.

Bezeichnungen wie Jude, Dieb und Betrüger beinahe synonym gebraucht werden. Wie es zu einer solchen, aus heutiger Sicht völlig unverständlichen Vermischung von Terminologien und Gruppencharakteristika kommen konnte, erläutert Gilman:

That there were criminals in the late fifteenth and sixteenth centuries, that among these marginal figures were Jews, relegated to the fringes of European society, and that these elements used a thieves' cant laced with Hebrew and created maps employing Hebrew characters is beyond doubt. That Luther and his contemporaries saw the language of the thieves as the natural expression of the Jewish spirit, replacing the healing magic of Hebrew, is also beyond doubt. But for Luther and his contemporaries, the line between Hebrew, which they had now claimed for themselves, and the language of the Jews had become absolute. For Jews spoke the thieves' cant, a mixture of German and Hebrew written in Hebrew characters. Jews spoke Yiddish.²¹⁵

Die Verschiebung vom Hebräischen auf das Jiddische als der stereotypen Sprache der Juden sowie die Gleichsetzung der Juden mit Räubern und Betrügern zeigt, daß sie von der christlichen Welt der Neuzeit vor allem als weltliche Bedrohung wahrgenommen wurden und kaum noch als spirituell-religiöse Bedrohung. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts setzte eine systematische Erforschung des Jiddischen durch deutsche Philologen ein. Das Interesse der christlichen Welt am Verständnis des Jiddischen war zum einen aus dem Bedürfnis nach Schutz vor dem „konspirativen Potential“ der jiddischsprachigen Gruppen motiviert, zum anderen aus dem Bedürfnis nach einem besseren sprachlichen Zugang zu den Juden, um deren Konversion zu betreiben. Unabhängig von der jeweiligen Motivation wurde das Jiddische in den meisten philologischen Beschreibungen mit negativen Konnotationen belegt. Es wurde als „krankhafte Abart“ des Deutschen bezeichnet, als „Vergewaltigung“ und „Verstümmelung“ der deutschen Sprache.²¹⁶ Diese negativ bewertete Andersartigkeit der jüdischen Sprache beeinflusste die Wahrnehmung der Juden in den folgenden Jahrhunderten sehr stark. Es war nämlich im 17. Jahrhundert ein besonderes Sprachbewußtsein in den deutschsprachigen Ländern entstanden war. Als Gegenreaktion auf den Dreißigjährigen Krieg, auf die zerstörerischen Resultate kirchlicher und weltlicher Machtkämpfe, war die deutsche Sprache – trotz ihrer Dialekte – zum wichtigsten Identifikationspunkt eines deutschen Gemeinschaftsgefühls geworden, das regionale Herrschaftsbereiche und Konfessionsgrenzen

²¹⁵ Ebd., S. 69.

²¹⁶ Ebd., S. 70f.

überschritt.²¹⁷ Im 17. Jahrhundert begann die systematische Pflege des Hochdeutschen, die mit der Einführung der ersten Grammatiken²¹⁸ und der „Säuberung“ der deutschen Sprache von fremdsprachlichen Ausdrücken (vor allem lateinischen und französischen) einherging. Die Bedeutung der Sprache als Grundlage des sich formierenden, deutschen Gemeinschaftsgefühls schloß die Juden automatisch von der Teilhabe an dieser Gemeinschaft aus. Das Jiddische und damit die jiddisch-sprechende Bevölkerung wurde als nicht integrationsfähig definiert. Indem das Jiddische eben nicht als Dialekt des Deutschen eingeordnet wurde, der wie andere regionale Dialekte des deutschen Sprachraumes doch mit zum deutschen Sprachkörper gehörte, wurden die Unterschiede zwischen dem Deutschen und dem Jiddischen als grundsätzliche und unüberbrückbare Unterschiede stilisiert. In Wechselwirkung mit den ohnehin bestehenden antisemitischen Vorurteilen der Zeit ergaben sich aus christlicher Sicht sehr einfache, binäre Zuschreibungen, die Sander L. Gilman wie folgt beschreibt:

*There was, for the Christian, an unbridgeable gap between the good Germans and the language they spoke and the evil Jews and the language they spoke. If the former could be purified and cleansed, the latter must be impure and corrupting.*²¹⁹

Die Absolutheit, mit der das Jiddische im späten 17., 18. und teilweise auch noch 19. Jahrhundert als verbindliche Sprache aller Juden verstanden wurde, spiegelt sich in der gerichtlichen Praxis der Zeit. Den Juden wurde unterstellt, daß der Eid, der bei einer Aussage vor Gericht normalerweise auf die christliche Bibel abgelegt wurde, für sie keinerlei Verbindlichkeit besaß. In Anbetracht des ohnehin als betrügerisch empfundenen jüdischen „Wesens“ wurden deshalb spezielle Vereidigungsformeln für Juden entwickelt.²²⁰ Diese von christlichen Juristen aufgesetzten Formeln, die z.B. in Preußen erst im Jahr 1869 abgeschafft wurden, verwandten ein obskures Gemisch aus deutscher Syntax mit überwiegend hebräischen Ausdrücken – eben das, was von der christlichen Öffentlichkeit für Jiddisch gehalten wurde. Die Hoffnung war, daß die Juden durch die Vereidigung in ihrer eigenen Sprache gezwungen werden

²¹⁷ Diese Entwicklung war durch die Bibelübersetzungen Martin Luthers (NT 1522, AT 1534) ermöglicht worden. Ihr als „Lutherdeutsch“ bezeichneter Sprachgebrauch hatte durch die Erfindung des Buchdruckes weite Verbreitung im deutschsprachigen Raum gefunden und war zur normativen Basis bei der Durchsetzung der deutschen Hochsprache geworden.

²¹⁸ Die ersten Grammatiken waren die *Teutsche Sprachkunst* aus dem Jahr 1641 und die *Ausführliche Arbeit von der Teutschen Haupt Sprache* aus dem Jahr 1663.

²¹⁹ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 72.

konnten, die Wahrheit zu sagen – auch wenn oder gerade weil den christlichen Zeitgenossen das Jiddische sonst als konspirative, irreführende Geheimsprache erschien.²²¹ Daß der Anteil unverständlicher, hebräischer Worte in den gerichtlichen Vereidigungsformeln im Laufe der Zeit immer höher wurde, ja proportional anstieg, als die Grenzen der Judenghettos durchlässig wurden und die gesellschaftliche Emanzipation der Juden sich allmählich vollzog, entlarvt die zeitgenössische Judikative laut Gilman als Instrument antisemitischer Politik. Die künstliche Etablierung der jüdischen Verschiedenartigkeit durch den Judeneid sollte einer gesellschaftlichen Entwicklung entgegenwirken, die von dem Toleranzprinzip der Aufklärung geprägt war und in der die Unterschiede zwischen Christen und Juden unter dem gemeinsamen Bürgerstatus verblaßten. Auch bei den aufklärerischen Denkern war die Sprache der Juden allerdings von ihrer sonstigen Toleranz bezüglich des gesellschaftlichen Status der Juden ausgenommen. Zu sehr scheinen auch die „aufgeklärten“ Reformer die negativen Konnotationen verinnerlicht gehabt zu haben, die seit der Reformationszeit mit dem Jiddischen verbunden wurden. Der in ihren Schriften visionierte, mündige Bürger sprach reines Hochdeutsch – für Dialekte und sonstige regionale Verhaftungen war in dem universalen Menschenbild der Aufklärung kein Platz. Dieses sprachliche Niveau wurde auch von den Juden erwartet, wollten sie sich des emanzipierten Bürgerstatus würdig erweisen. In einem der wichtigsten literarischen Werke der Aufklärung, in Lessings *Nathan der Weise*, dessen Figur des Nathan bis in die Jetztzeit als Paradigma des „guten Juden“ gilt, spricht der jüdische Protagonist Nathan zum Beispiel ein makellooses Hochdeutsch – weder die Aussprache, noch die Syntax oder Semantik seiner Sprache erlauben irgendwelche Assoziationen mit dem Jiddischen. Noch stärker als die literarische Figur des Nathan mag für die jüdischen Zeitgenossen Lessings das Beispiel des Philosophen und Theologen Moses Mendelssohn gewirkt haben, dem die Figur des Nathan nachgebildet war: Dieser ließ das Jiddische, die Sprache seiner Kindheit und Jugend, im Laufe seines Lebens bewußt hinter sich. Er identifizierte sich mit dem Hochdeutschen, als Sprache der Vernunft und wissenschaftlichen Disputation, und setzte sich gleichzeitig für die stärkere Pflege des klassischen Hebräischen

²²⁰ Ebd., S. 83f.

²²¹ Ebd., S. 73.

ein, der Sprache der Bibel.²²² Wie Moses Mendelssohn, der Prototyp des gebildeten, aufgeklärten Juden, empfand und agierte ein Großteil des bürgerlichen Judentums seiner Zeit. Die jüdische Emanzipation in Mittel- und Westeuropa fand deshalb bei gleichzeitiger Abwendung vom Jiddischen statt. Das Jiddische wurde im Verlauf dieser Entwicklung als charakteristische Sprache des orthodoxen, osteuropäischen Judentums definiert, vom dem sich das gebildete, westeuropäische Judentum deutlich abzugrenzen suchte. Sämtliche negativen Konnotationen, die das Jiddische in den Augen der christlichen Bevölkerung charakterisierten, wurden dabei von dem sich etablierenden jüdischen Bürgertum auf die „Ostjuden“ projiziert. Wie Sander L. Gilman anhand der Schriften von Moses Mendelssohn, Elias Ackord und David Friedländer zeigt, hatten diese jüdischen Gelehrten wesentlichen Anteil an der Ausprägung des negativen Stereotyps vom unzivilisierten, „jiddelnden“, kranken Ostjuden.²²³ Die Gelehrten, die von dem neuen Menschenbild und dem Universalismus der Aufklärung durchdrungen waren, störten sich an der – unter aufklärerischen Gesichtspunkten – Unwissenschaftlichkeit der orthodoxen Talmudschulen sowie der Abgeschlossenheit und Weltfremdheit der ostjüdischen Ghettoexistenz.²²⁴ Sander L. Gilman hat diesen Prozeß, in dem die bürgerlichen Juden Westeuropas antisemitische Vorurteile auf die Gruppe der Ostjuden projiziert haben, als Resultat jüdischen „Selbsthasses“ beschrieben. Selbsthaß entsteht, schreibt Gilman, wenn der Wunsch nach Teilhabe an dem Leben der Mehrheitsgesellschaft für den gesellschaftlichen Außenseiter so groß ist, daß er bereit ist, seine von der Mehrheitsgesellschaft suggerierte Fremdheit (zumindest unbewußt) anzuerkennen.²²⁵ Eine der typischen, gruppenpsychologischen Dynamiken, die an diesem Punkt einsetzen können, identifiziert Gilman in der Rhetorik der jüdischen Aufklärer. Um die eigene Fremdheit zu kompensieren, wird nach dem gleichen Muster verfahren, mit der die Mehrheitsgesellschaft ihre Überlegenheit etabliert: Die negativen oder bedrohlichen Eigenschaften, die die Mehrheitsgesellschaft dem

²²² Mendelssohn verachtete die Form des religiösen Disputs, die sich in der nach-biblischen, rabbinischen Tradition entwickelt hatte. Er hielt sowohl die Methode der Argumentation als auch die sprachliche Entwicklung des Hebräischen innerhalb dieser Tradition für unsauber. Er plädierte für eine Abkehr von der talmudischen Bibelinterpretation und forderte eine neue, dem Vernunftideal verpflichteten Auslegung der Bibel auf der Grundlage ihres ursprünglichen Textes. Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 98, 105.

²²³ Ebd., S. 98-107.

²²⁴ Ebd., S. 93f.

gesellschaftlich Anderen zuschreibt, werden auf das Bild eines zweiten, oftmals internen Anderen projiziert. Für die Epoche der Aufklärung bedeutet das, daß die Polemisierung gegen die Ostjuden durch die bürgerlichen Juden West- und Mitteleuropas Ausdruck ihrer Furcht ist, den Ansprüchen des aufklärerischen Diskurses nicht zu genügen.²²⁶

Bei allen der bisher erwähnten Attribute, mit welchen das Jiddische innerhalb des nichtjüdischen Diskurses belegt wurde, fällt auf, daß die identischen Eigenschaften auch in antisemitischen Stereotypen über das „Wesen“ oder über die besondere Körperlichkeit der Juden vorkommen. So korrespondiert das Stereotyp vom „betrügerisch-unerlaubten Handeln eines Wucherjuden“ mit dem über sein „zersetzendes, unmoralisches Wesen“, über seinen „beschädigten, krankhaften Körper“ und über die „verdorbene, verlogene Sprache“, in der er seine Geschäfte abwickelt. Diese Übereinstimmungen machen die projizierende Qualität solcher Stereotype deutlich, bei denen ein Grundkonzept – hier das Verständnis vom minderwertigen, korrupten Juden – auf eine unbegrenzte Anzahl an Bereichen übertragen wird. So besitzen auch die femininen, „weibischen“ Merkmale, mit denen das antisemitische Stereotyp den männlichen Körper des Juden ausstattete, eine Entsprechung im Bereich der jüdischen Sprache. Sander L. Gilman führt dazu unter Bezugnahme auf Johann Christoph Wagenseil, den Herausgeber einer Einführung in die jiddische Sprache und Kultur von 1699, und Johannes Buxtorf, den Herausgeber einer hebräischen Grammatik von 1609, in dessen Anhang erstmals systematisch auf das Jiddische referiert wird, folgendes aus:

In presenting this discussion of sexual rules and gender-specific behavior among the Jews, Wagenseil was careful to explode the theory put forward by Buxtorf that „Hebrew-German“ was merely a woman’s language. This view (a view not uncommon among early-twentieth-century Western European historians of Yiddish) placed Yiddish in the same sphere as other „kitchen“ languages, languages whose main function was defined by the gender of the speaker (and in turn defined it). Wagenseil wished to destroy this contention completely. For him Yiddish was the primary language of all Jews, not merely of women and „simple men“. However, in expanding the function of Yiddish, he applied many of the negative associations of Yiddish as a „woman’s language“ to the entire group. For him, all Jews spoke like women.²²⁷

Nach der bürgerlichen Emanzipation der Juden in Deutschland kam es zu einer weiteren Verschiebung der negativen Konnotationen, die im deutschen

²²⁵ Ebd., S. 4.

²²⁶ Ebd., S. 13-15.

²²⁷ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 75f.

Kulturraum mit der Sprache der Juden verbunden waren. Das Jiddische, die „verstümmelte“ Sprache der „Gauner“ und „Weiber“, wurde von einem Großteil der deutschen Juden nicht mehr gesprochen. Die bisherige Polemik gegen das Jiddische war insofern nicht mehr geeignet, die Juden als korrupte Andere der deutschen Gesellschaft zu markieren – auch wenn es bis zum Ende des Ersten Weltkrieges dauerte, ehe das Jiddische in Deutschland eine Reputation als eigenständige, literarische Sprache erlangte.²²⁸ Das antisemitische Vorurteil über die besondere Sprache der Juden, in denen angeblich ihr verworfenes Wesen zum Vorschein kam, lebte trotzdem weiter. Gegenstand des antisemitischen Stereotyps war dabei nicht mehr die spezifisch jüdische Sprache, sondern die spezifisch jüdische Art des Sprechens. Mit den Bezeichnungen „mauscheln“ oder „jüdeln“ wurde am Anfang des 19. Jahrhunderts auf solche Juden referiert, deren Muttersprache das Jiddische war und die deshalb einen starken jiddischen Akzent in ihrer Aussprache des Hochdeutschen besaßen. Bald wurden diese Bezeichnungen jedoch völlig losgelöst von der tatsächlichen Artikulation der Sprechenden verwendet. Bis ins 20. Jahrhundert wurden „mauscheln“ und „jüdeln“ zur Beschreibung jüdischer Rede verwendet, auch wenn die Sprechenden deutsche Muttersprachler waren und ihre Aussprache dementsprechend akzentfrei. Besonders im *Stürmer*, dem antisemitischen Hetzblatt aus der Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus, dominiert das Bild des „mauschelnden Juden“ über alle anderen Judenklischees. Und selbst in den Texten anerkannt liberaler Nachkriegsschriftsteller taucht die Figur des „mauschelnden Juden“ noch auf – Sander L. Gilman hat in einer akribischen Textanalyse die zumindest implizite Präsenz dieses antisemitischen Stereotyps in Texten von Günter Grass offengelegt.²²⁹ Wie in den Eigenschaften, die dem Hebräischen und dem Jiddischen zugeschrieben wurden, sind auch die Konnotationen von „mauscheln“ und „jüdeln“ nicht auf den Bereich der Sprache beschränkt. Sie beinhalten vielmehr eine als spezifisch jüdisch empfundene Art der Interaktion, die neben dem sprachlichen Medium auch die Inhalte des Sprechaktes, die Intention des Sprechenden, die Einstellung des Sprechenden zu seinem Gegenüber, ja die grundsätzlichen Wertekategorien des Sprechenden – bzw. das Fehlen von solchen – charakterisieren. Der

²²⁸ Gilman, Sander L.: *Inscribing the Other*. A.a.O., S. 253.

antisemitischen Haltung zufolge scheint in der „mauschelnden“ und „jüdelnden“ Kommunikationsweise eines jüdischen Sprechers sein „Wesen“ durch. Anders als im stereotypen Verständnis des Hebräischen und des Jiddischen schwingt in den Begriffen des Mauschelns und Jüdelns die Assoziation des heimatlosen Juden mit.²³⁰ Sander L. Gilman weist darauf hin, daß die Sprachen des Hebräischen und des Jiddischen, unabhängig von ihren negativen Aufladungen, den solchermaßen stereotypisierten Juden zumindest einen fest umrissenen Kulturraum zuordnen. Dieser Kulturraum wird u.a. durch die Existenz schriftlicher Zeugnisse in der jeweiligen Sprache definiert – auch für das Jiddische wird das Vorhandensein solcher Kulturgüter anerkannt. Der mauschelnde Jude hingegen bewegt sich außerhalb eines solchen Kulturraumes, er wird als Wanderer zwischen den Welten der jiddischen Sprache und der hochdeutschen Sprache empfunden. Da er aufgrund seines stereotypen, fremdartigen „Wesens“ der hochdeutschen Sprache sowieso niemals mächtig sein kann, geschweige denn zu Hause in der zugrundeliegenden Kultur, wird seine „mauschelnde“ Teilhabe am Deutschen als subversiv und zersetzend empfunden.

So evoziert das Wort „mauscheln“ einen abstoßenden, häßlichen Sprachduktus, der mit den Intrigen und Betrügereien korrespondiert, die von dem wurzel- und wertelosen Juden angeblich verfolgt werden. Es ist bezeichnend, daß in den Anfängen des Journalismus im 19. Jahrhundert die Bezeichnung „Journalist“ und „Jude“ synonym verwendet wurden.²³¹ Das Stereotyp des mauschelnden Juden verschmolz mit dem Bild des manipulierenden, opportunistischen „Schmierblattjournalisten“, welches zu den Anfangszeiten des Massenjournalismus dominierte. Wie der stereotype Jude kennt dieser stereotype Schreiberling keinerlei moralische und ästhetische Werte und ist für ein entsprechendes Honorar bereit, alles zu schreiben, was die sensationsgierige Öffentlichkeit begehrt.

In den Konnotationen, die die Verwendung der Verben „mauscheln“ und „jüdeln“ im 19. und 20. Jahrhundert charakterisieren, schwingen noch Facetten ihrer ursprünglichen Wortbedeutung mit. Beide Worte wurden während des

²²⁹ Ebd., S. 252-258.

²³⁰ Ebd., S. 254.

²³¹ Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 146.

Dreißigjährigen Krieges geprägt.²³² Der erste schriftliche Beleg stammt aus einem „Kipp- Wipp- und Münzerlied“, dessen Entstehung mit dem Jahr 1622 datiert wird.²³³ „Mauscheln“ ist eine Ableitung aus dem jüdischen Eigennamen „Moishe“ und kommt in dem Lied sowohl in der Verbform als auch in der Substantivform als „Mauschel-Brüder“ vor. Es bezeichnet dort die Falschmünzerei christlicher Münzpräger. Die Wortbedeutung von „mauscheln“ läßt sich in diesem Kontext also mit der Umschreibung „wie ein Jude handeln“ wiedergeben, was demzufolge einer kriminellen und betrügerischen Handlungsweise gleichkommt. So konnotierten die Worte „mauscheln“ und „jüdeln“ während des 17. und 18. Jahrhunderts zunächst ausschließlich das Handeln von Juden. Dieser ursprüngliche Wortsinn ist als Bedeutungsfacette auch im 19. und 20. Jahrhundert noch herauszuhören, als es zu der Bedeutungsverschiebung kam und beide Worte primär auf das Sprechen der Juden referierten.

Eine spezifische Sprache der Juden wird auch in den Texten der jungen jüdischen Schriftsteller und Schriftstellerinnen erwähnt. Es gibt hier allerdings – anders als bei der Gruppe stereotyper Vorstellungen über die Körperlichkeit der Juden – kaum Adaptionen von antisemitischen Stereotypen. Zum überwiegenden Teil werden die negativen Zuschreibungen, die in der nichtjüdischen Umwelt auf die Sprache der Juden projiziert worden sind, in den literarischen Texten nicht reflektiert. Eine Ausnahme ist die Erzählung „Meine Tage mit Frenkel“ von Maxim Biller. Der Protagonist dieser Erzählung, Yakov Frenkel, wird wesentlich dadurch zwei Eigenschaften charakterisiert: Durch seine kriminellen Geschäftsmethoden und durch die Tatsache, daß er ausschließlich jiddisch spricht, obwohl er seit zwanzig Jahren in Deutschland lebt. Seine betrügerischen Machenschaften, die er im kleinsten Kreis seiner ebenfalls jüdischen Vertrauten berät, sind deshalb undurchschaubar für seine nichtjüdische Umwelt. Dadurch wird das Jiddische in dieser Erzählung als konspirative Geheimsprache der Unterwelt konnotiert,

²³² Ebd., S. 139.

²³³ Sander Gilman weist in einer Anmerkung darauf hin, daß die Ursprünge des Wortes „mauscheln“ lange Zeit sehr umstritten waren, und daß auch die Forschungsliteratur hierzu teilweise sehr ungenau ist. Als sehr guten, klärenden Forschungsbeitrag zu dieser Problematik nennt er: Birnbaum, Salomon A.: Der Mogel. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Bd. 74, 1955. Zit. nach Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 412 / Anmerkung 1.

genau wie es vom antisemitischen Stereotyp unterstellt wird. Der konkrete Plan, um den es in der Erzählung geht, ein Versicherungsbetrug, geht gleichzeitig weit über das rein Illegale hinaus. Die Skrupellosigkeit, mit der Frenkel dabei die Existenz, wenn nicht sogar das Leben seines nichtjüdischen Geschäftspartners aufs Spiel setzt, erscheint extrem menschenverachtend und unethisch. Auch diese Ruchlosigkeit korrespondiert mit den Zuschreibungen des antisemitischen Vorurteils. Neben der Charakterisierung durch die jiddische Sprache bedient die Figur Frenkel etliche andere antisemitische Klischees. Eingeführt wird Frenkel in der Erzählung als „langer, schwarzhaariger Mann mit breiten Backenknochen und einer schmalen, L-förmigen Nase, der eine jiddische Bibelübersetzung las.“²³⁴ Alle Attribute, die in diesem Satz erwähnt werden, charakterisieren die Figur Frenkel als Inbegriff des jüdischen Anderen: Durch seine schwarzen Haare wird das Bild des dunkelhäutigen Juden evoziert, seine gebogene Nase beschwört eine stereotype jüdische Physiognomie herauf, und die Lektüre einer jiddischen Bibel könnte als Demonstration seiner jüdischen Gesinnung gelesen werden – schließlich sprachen die Christen den Juden die Fähigkeit zur Bibelinterpretation traditionell ab.²³⁵ Der weitere Handlungsverlauf zeigt Frenkel als Besitzer zahlreicher Nachtclubs und Bordelle, wodurch er als subversives Element charakterisiert wird, welches die Bürgerlichkeit seiner nichtjüdischen Umwelt unterläuft. Durch die Gespräche, die Frenkel mit dem jungen Israeli Hermann führt, „bei denen es um Camus, Bucharin und den Marschall Pilsudski ging, die Währungsreform und den Suez-Krieg, die Altalena und Rilkes Gedichte“²³⁶ wird Frenkel als aufmerksamer, kritischer Beobachter des politischen und kulturellen Zeitgeschehens ausgewiesen. Auch diese Zuschreibung entspricht einem antisemitischen Klischee. Der Jude erscheint darin als gewiefter Intellektueller, dessen Wurzellosigkeit ihm zu der Fähigkeit verhilft, sich das

²³⁴ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 38.

²³⁵ Als Beispiel, wie die Bibel in der christlichen Rhetorik als Scheidepunkt zwischen christlicher und jüdischer Religionslehre diskutiert wurde, sei hier auf eine Schrift des Bartholomäus, Bischof des englischen Bistums Exeter, aus dem 12. Jahrhundert verwiesen: „The chief cause of disagreement between ourselves and the Jews seems to me to be this: they take all the Old Testament literally, whenever they can find a literal sense, unless it gives manifest witness to Christ. Then they repudiate it, saying that it is not in the Hebrew truth, that is in their books, or they refer it to some fable, as they are still awaiting its fulfillment, or they escape by some other serpentine wile, when they feel themselves hard pressed. They will never accept allegory, except when they have no other way out.“ Zit. nach Gilman, Sander L.: *Jewish Self-Hatred*. A.a.O., S. 24f.

²³⁶ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 39.

Wissen und die Umgangsformen seiner Umwelt anzueignen, ohne daß er dabei jedoch sein jüdisches „Wesen“ hinter sich lassen kann. Dieser intellektuelle Typ des Juden steht den Werten seiner Umwelt indifferent gegenüber, obwohl er oberflächlich assimiliert erscheint; Nihilismus und Zynismus prägen seine Anschauungen.²³⁷

Die Erzählung Billers wird, wie viele andere seiner Erzählungen auch, von einer übertreibenden, verzerrenden Rhetorik geprägt. Dadurch werden die Protagonisten der Texte ganz deutlich als Personifikationen stereotyper Eigenschaften gekennzeichnet. Wenn Frenkel den israelischen Juden Hermann also in dieser Erzählung auf Jiddisch auffordert, Partner in seinen kriminellen Geschäften zu werden, dann dient das Jiddische hier als zentrales Kennzeichen eines antisemitischen Vorurteils über die Ruchlosigkeit und Durchtriebenheit der Juden:

„Das wird er nie machen!“ rief Hermann [...] mitgerissen aus. „Doch, er wird, denn so schlimm ist es ihm im Leben vorher noch nie gegangen, er ist durcheinander, verwirrt, hilflos, allein. [...] Er bekommt die Freiheit, und ich bekomme die marode Allthaus KG und CO, die ich umgehend verkaufe, und davon baue ich uns beiden dann das höchste Haus Frankfurts. Ja?“ „Aber wofür brauchst du mich, Yakov?“ sagte Hermann. [...] „Schau mich an“, sagte Yakov „Ahasverus“ Frenkel und schnippte dabei gegen seine Nase, „bin ich vertrauenswürdig?“ Hermann schwieg, seine Kehle brannte, sein Kopf stand in Flammen [...] In die endlose Stille hinein sagte Frenkel auf Jiddisch, in der Sprache also, die er die ganze Zeit sprach: „Nu, lo‘ mer machen! Schlag ein!“²³⁸

Im Unterschied zu dieser Erzählung Billers steht die Verwendung des Jiddischen in Rafael Seligmanns Roman *Die jiddische Mamme* nicht in Zusammenhang mit stereotypen Vorstellungen, die von der nichtjüdischen Umwelt auf diese Sprache der Juden projiziert worden sind. Wie oben gezeigt worden ist, werden in Seligmanns Text zwar durchaus eine Vielzahl antisemitischer Stereotype evoziert – eines von ihnen ist das Stereotyp der „jiddischen Mamme“, der übertrieben fürsorglichen, besitzergreifenden und lamentierenden Mutterpersönlichkeit. Die Verwendung jiddischer Ausdrücke in der Sprache der jüdischen Protagonisten ist jedoch frei von solchen Zuschreibungen. Den jüdischen Figuren sind keine der „Wesens-“ Merkmale eigen, die seit der Reformationszeit mit der jiddischsprachigen Bevölkerung in Verbindung gebracht worden sind. In Seligmanns Text werden jiddische Ausdrücke genau wie hebräische Ausdrücke vor allem dazu gebraucht, der

²³⁷ Vgl.: Gidal, Nachum T.: *Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik*. A.a.O., S. 392.

²³⁸ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 47.

Sprache der Protagonisten ein gewisses „jüdisches Kolorit“ zu geben. Diese Charakterisierung bleibt jedoch wertneutral.

Eindeutig positiv hingegen sind die Konnotationen, die in zwei Texten von Katja Behrens und Chaim Noll mit dem jiddischen Akzent verbunden werden. In beiden Texten – der Erzählung „Alles normal“ von Katja Behrens und dem Essay „Nachtgedanken über Deutschland“ von Chaim Noll – berichtet ein jüdischer Ich-Erzähler bzw. eine Ich-Erzählerin über ihr Zuhause. Das jüdische Elternhaus unterscheidet sich von der Umwelt durch seine Sprache, genauer gesagt durch den Akzent in der Sprache. Von beiden Erzählstimmen wird dieser Akzent als melodisch und singend beschrieben. An prominenter Stelle, gleich im zweiten Satz seines autobiographischen Essays, beschwört Chaim Noll den besonderen Sprachduktus herauf, in dem seine Mutter spricht:

Meine Mutter war die schönste Frau der Welt. Sie hatte nachtschwarze Haare, kastanienbraune Augen, zarte, weiche Haut, sah ganz anders aus als alle anderen Mütter, sang wunderbar, und ihre Sprache war eine temperamentvolle, springlebendige Melodie.²³⁹

Durch die ausgesprochen positiven Zuschreibungen, mit denen Chaim Noll das Bild seiner Mutter vor dem geistigen Auge der Leser entstehen läßt, wird jenen „anderen Mütter“, deren Aussehen „ganz anders“ ist als das seiner Mutter, implizit ein weniger positives, um nicht zu sagen unattraktives Äußeres zugeschrieben. Diese Gegenüberstellung wird wenige Seiten später in bezug auf die Sprache wieder aufgenommen:

Viele, mit denen ich zu tun hatte, Nachbarinnen, Verkäuferinnen in Läden, der dicke Polizist an der Ecke, schienen zu kreischen, zu bellen, zu brummen, aber nicht zu sprechen. Sprache, wie ich sie von zu Hause kannte, war Musik, die Stimme hob und senkte sich, machte kleine Hüpfen und Triller und blieb nicht immer in derselben Tonlage hängen.²⁴⁰

Den Menschen der nichtjüdischen Umwelt, den „Nachbarinnen, Verkäuferinnen in Läden, de[m] dicke[n] Polizist[en] an der Ecke“, wird in dieser Passage die Fähigkeit, zu sprechen aberkannt. Es ist offensichtlich, daß diese Aussage nicht wörtlich gemeint ist. „Sprache“ und „sprechen“ bedeutet in diesem Zusammenhang mehr als die bloße Fähigkeit der verbalen Kommunikation. Wirkliches, wahres Sprechen, so suggeriert der weitere Kontext, ist eine Frage der Persönlichkeit. Welches die Persönlichkeitsmerkmale und Eigenschaften sind, die wahre Sprache hervorbringen, und wer diese besitzt, wird in dem Erzählzusammenhang des

²³⁹ Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. A.a.O., S. 9

²⁴⁰ Ebd., S. 12.

Textes schnell deutlich. Ein binäres System strukturiert den Text, in dem die jüdische Familie und jüdische Freunde des Ich-Erzählers auf der einen Seite positioniert sind, während die andere Seite von der nichtjüdischen Umwelt besetzt wird. Charakteristisch für die Juden erscheint dabei das „Räsonieren“ der Großmutter, die das „auch nicht lassen konnte [...] als sie den gelben Stern tragen mußte“²⁴¹. Das Räsonieren geht mit einem überschwenglichen, selbstbewußten Auftreten einher, das nicht „diplomatisch“²⁴² und das „Gegenteil von unauffällig“²⁴³ ist. Beide Großmütter des Ich-Erzählers zeichnen sich, genau wie seine Mutter, durch Humor und Selbstironie aus, die mit Liebe und Zärtlichkeit gepaart sind.²⁴⁴ Es ist eine „wesensmäßige“ Verbundenheit, die der Ich-Erzähler zwischen den jüdischen Personen erkennt und in die er sich selber einbezieht:

*Solange ich denken kann, verstehe ich mich mit Juden besser als mit Nichtjuden, lache über ihre Witze und tragikomischen Geschichten eher als über die der Deutschen – falls ich über deutsche Witze jemals lachen konnte – fühle mich tiefer ergriffen, besser verstanden. Auch ein unsympathischer Jude ist mir niemals unbegreiflich, selbst Antipathie und Feindschaft sind mir altvertraut.*²⁴⁵

Die „Seelenverwandtschaft“ zwischen den Juden scheint von so fundamentaler Bedeutung sein, daß der Ich-Erzähler sie bereits in seiner Kindheit empfindet – zumindest erscheint es so aus der Retrospektive –, obwohl er „als Kind so gut wie nichts von der besonderen Geschichte [s]einer Vorfahren [wußte]. Ein ‚jüdisches Problem‘ wurde in [s]einer Familie nicht thematisiert, es herrschte dichtes Schweigen, was das betraf.“²⁴⁶ Die elterliche Verleugnung des Judentums ist der einzige – allerdings wesentliche – Aspekt, der den Ich-Erzähler von seinem Elternhaus abrücken läßt, und retrospektiv seine Kritik hervorruft. Er verachtet die Assimilationsbereitschaft seiner Eltern, welche er in eine lange Tradition folgenswerer Selbstverleugnung unter den deutschen Juden einreihet.²⁴⁷ Es kommt schließlich zum endgültigen Bruch mit dem Elternhaus, als der Ich-Erzähler seinen Wehrdienst in der DDR verweigert, dem Staat, in dem sein Vater erfolgreich Karriere gemacht hat. Trotz der dauerhaften Entfremdung von der „staatstreue[n], optimistische[n] Haltung

²⁴¹ Ebd., S. 14.

²⁴² Ebd., S. 14.

²⁴³ Ebd., S. 14.

²⁴⁴ Das negative Klischee der „jiddischen Mamme“ wird in diesen Frauenbildern nicht evoziert.

²⁴⁵ Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. A.a.O., S. 19.

²⁴⁶ Ebd., S. 15.

²⁴⁷ Ebd., S. 16.

[s]einer Eltern“²⁴⁸ und seiner Kritik an dem „real existierenden“ Sozialismus der DDR, schwingt in den Worten des Ich-Erzählers eher Mitleid als Haß mit, wenn er über die elterliche Verleugnung ihrer jüdischen Herkunft reflektiert: „Ich kann diese Haltung heute halbwegs nachvollziehen, wenn auch nicht billigen.“²⁴⁹ Zumindest, so gesteht Chaim Noll seinen Eltern zu, ist ihre Haltung von einem aufrichtigen Glauben an die sozialistischen Ideale motiviert.²⁵⁰ Damit unterscheiden sie sich grundsätzlich von den meisten der nichtjüdischen Personen, die der Ich-Erzähler als weitere Verkörperungen der Staatsmacht kennenlernt. Das sind während seiner Kindheit die „Lehrerinnen und Hortnerinnen“, die der Ich-Erzähler als „ordinär und schikanös“ beschreibt. Vor allem aber sind diese „Aufpasserinnen [s]einer Kindheit“ opportunistisch und obrigkeitshörig, sie leben ihre Machtgelüste gegenüber den Kindern einflußloser Eltern aus und biedern sich bei politisch einflußreichen Eltern an, zu denen die Eltern des Ich-Erzählers gehören. Die nichtjüdischen Personen, denen der Ich-Erzähler außerhalb von Schule und Parteiorganisationen begegnet, erscheinen ihm falsch und heuchlerisch. Neben einer gewissen Arglist, die er in ihren Augen liest, zeichnen sie sich durch ihre Emotions- und Humorlosigkeit aus:

Die fremden Erwachsenen schienen auch keinen Humor zu haben, sie brauchten lange, um etwas zu verstehen, reagierten schwerfällig und unberechenbar, ihre Gesichter wirkten stumpf, und ihr falsches Lächeln – falls sie diese Maske bevorzugten und nicht eine allzeit verdrossene – ging unvermittelt in ein breites Grinsen über.²⁵¹

Die Diskrepanz zwischen den stumpfen, heuchlerischen und humorlosen Deutschen, welche die Umgebung des Ich-Erzählers bevölkern, und seinen temperamentvollen, kritischen Verwandten und Freunden liegt unmittelbar auf der Hand. Diese Diskrepanz manifestiert sich, wie oben erwähnt, in der jeweiligen Sprachkultur. Sprache wird dabei als Manifestation oder auch Spiegel des menschlichen Wesens verstanden. Dieses Konzept entspricht genau dem Konzept des antisemitischen Stereotyps über die verborgene und zersetzende Sprache der Juden, nur daß es mit umgekehrten Zuweisungen besetzt ist: In der Rhetorik von Nolls Text wird den Deutschen der Zugang zu einer wahrhaftigen Sprache aufgrund ihres „rohen“ Wesens abgesprochen. Nur

²⁴⁸ Ebd., S. 24.

²⁴⁹ Ebd., S. 15.

²⁵⁰ Ebd., S. 24.

²⁵¹ Ebd., S. 13.

die Äußerungen einer wahrhaften, ungebrochenen Persönlichkeit, die emotional empfindet, kritisch denkt und authentisch erlebt, können als Sprache bezeichnet werden. Die Großmütter Nolls, seine Eltern – mit Einschränkungen – und seine jüdischen Freunde stellen solche Persönlichkeiten dar, ihre Sprache ist dementsprechend „temperamentvoll“ und „musikalisch“. Als Ausdruck des jüdischen „Wesens“ erscheint in Nolls Text nicht nur die besondere Qualität der jüdischen Sprache, sondern auch die Liebe der Juden zur Sprache. Durch die Bücher öffnen sich den Juden vielfältige Welten, die den Deutschen in ihrer Profanität verschlossen bleiben. Der Ich-Erzähler Noll empfindet dies deutlich, als er seine Schulkameraden an seinen literarischen Abenteuern teilhaben lassen will:

Sie [die Schulfreunde, I.K.] hörten zwar zu, wenn ich von Abenteuern zu berichten wußte, von Abenteuern geistiger Art, die unsere politischen und naturwissenschaftlichen Exerzitien auf erfrischende Weise in Frage stellten, sie lachten und klopfen mir auf die Schulter, doch jene Büchervelt für bedeutender zu halten als die des täglichen Fortkommens und Sich-Anpassen-Müssens, dazu waren sie nicht bereit.²⁵²

Schon in dem ersten Abschnitt von Nolls Buch *Nachtgedanken über Deutschland*, aus dem die vorhergehenden Zitate stammen, wird deutlich, wie tief und unversöhnlich der Bruch des Ich-Erzählers mit den Deutschen ist – mit jenen im Westen genauso wie mit jenen im Osten und später mit jenen im vereinigten Deutschland. Seine Polemik gegen Deutschland, die bewußt an die politische Satire Heinrich Heines anknüpft²⁵³, läuft – wie es der Rhetorik dieses Genre entspricht – auf unverblünte, unmißverständliche Aussagen hinaus. Mit Blick auf die Zusammenhänge von Kultur-, Sozial- und Herrschaftsgeschichte entwirft Noll ein trotz seines Facettenreichtums pauschalisierendes Bild „der Deutschen“. Er zeichnet ein gruppenpsychologisches Porträt, welches das deutsche Volk als borniert, barbarisch und geistig beschränkt charakterisiert. Den Antisemitismus, den Noll für eine zutiefst deutsche Eigenart hält, führt er

²⁵² Ebd., S. 28

²⁵³ Der Titel von Nolls Essay, *Nachtgedanken über Deutschland*, referiert direkt auf das Gedicht „Nachtgedanken“ von Heinrich Heine, das mit dem berühmten Vers „Denk ich an Deutschland in der Nacht, / Dann bin ich um den Schlaf gebracht, [...]“ (*Heinrich Heine Werke*, 4 Bde., Frankfurt a. M. 1968, Bd. 1, S. 123) beginnt. Der formale Aufbau von Nolls Essay nimmt dieses Leitmotiv auf, indem die einzelnen Abschnitte mit „Erste Nacht“, „Zweite Nacht“ usw. überschrieben sind. Genau wie in Heines Gedicht, in dem der Sprecher am Ende seiner „Nachtgedanken“ das „französisch heitre Tageslicht“ erblickt, endet Nolls Essay mit dem Blick des Ich-Erzählers auf die „aschfahle() Berliner Morgenröte.“ Die Anzahl der Abschnitte – es sind sieben – ist möglicherweise als biblische Referenz zu verstehen. Während in der Genesis (hebr. Bereschit) beschrieben wird, wie Gott in sieben Tagen die Welt erschuf, reflektiert Noll in sieben Nächten über die Barbarei und Verdorbenheit Deutschlands.

auf existentielle Minderwertigkeitskomplexe der Deutschen zurück, erklärt ihn als eine unbewußte Kompensation verzehrender Neidgefühle:

*Deutscher Antisemitismus, Antizionismus oder wie er sich immer nennt, war nie etwas anderes als Neid.*²⁵⁴

Noll identifiziert die Eigenschaften, welche die Deutschen seiner Meinung nach den Juden neiden, als genaue Gegenteile deutscher Eigenschaften: Den Deutschen als „Volk ohne Sprache“, wie Noll den dritten von seinen sieben Abschnitten titulierte²⁵⁵, stehen die Juden als „Volk des Buches“²⁵⁶, als Kulturvolk mit einer über viertausendjährigen, schriftlichen Überlieferung gegenüber, die trotz ihrer Diasporaexistenz in der Sprache ihre Heimat haben, die selbstgenügsam und bescheiden in ihren weltlichen Forderungen sind, assimilationsbereit und tolerant gegenüber anderen Völkern und Religionen, kreativ und kritisch in ihren geistigen Aktivitäten. Es ist interessant, wie sehr sich in der Rhetorik von Nolls Essay die Rhetorik antisemitischer Argumentationen spiegelt. Statt der Juden als Andere der christlichen, bzw. deutschen Kultur werden hier die Deutschen als barbarische Andere einer zivilisierten, toleranten Menschheit verurteilt, deren Prinzipien in der jüdischen Kultur fest verankert sind. Die Schreibperspektive Nolls ist geprägt von der Distanziertheit eines Juden, der sich von dem unheimlichen, in seiner Engstirnigkeit bedrohlichen deutschen Anderen bewußt abgrenzt.

Letztlich sind es wohl die Pauschalität und Schärfe, die Nolls Essay am stärksten prägen. Die Fremdheit zwischen Deutschen und Juden, so der Grundtenor seines Buches, ist eine grundsätzliche, und sie manifestiert sich zentral in der jeweiligen Sprachkultur, bzw. dem Fehlen einer solchen.

Auch in der Erzählung „Alles normal“ von Katja Behrens symbolisiert die spezifische Sprache, bzw. Aussprache der Juden eine grundsätzliche Fremdheit zwischen Juden und Deutschen. Der jüdische Akzent ist, genau wie in Nolls Text, sehr positiv konnotiert. Betont wird wiederum seine Musikalität und Klangfülle. Es heißt dort:

²⁵⁴ Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. A.a.O., S. 114.

²⁵⁵ Ebd., S. 60.

²⁵⁶ Ebd., S. 29.

*Daß wir nicht dazugehörten, spürte ich schon, bevor ich sprechen lernte, einen charmanten Dialekt mit Singsang und rollendem R. Den Dialekt verlernte ich nach der Rückkehr in das Land, in dem wir eigentlich hätten vergast werden sollen.*²⁵⁷

Anders als in Chaim Nolls Essay wird die Fremdheit zwischen Deutschen und Juden in Behrens' Erzählung jedoch nicht als wesensmäßige Fremdheit charakterisiert. Die Barriere, die sich zwischen der jüdischen Ich-Erzählerin und ihrer deutschen Umwelt auftürmt, hat in diesem Text einen ganz konkreten historischen Ausgangspunkt: die Shoah. Die Zugehörigkeit zur Täter-, bzw. zur Opferseite setzt den Möglichkeiten des Miteinanders auch für die Nachgeborenen enge Grenzen. Wie an anderer Stelle dieser Arbeit bereits ausgeführt wurde, verurteilt die Ich-Erzählerin den deutschen Umgang mit der nationalsozialistischen Vergangenheit.²⁵⁸ Die nichtjüdischen Figuren, deren diesbezügliches Verhalten sie beschreibt, stehen in unterschiedlichem Verhältnis zu der Ich-Erzählerin – beschrieben werden Konfrontationen mit einem ehemaligen, nationalsozialistischen Lehrer, einem ihr flüchtig bekannten Akademiker und einer engeren Freundin. Aufgrund der Verschiedenartigkeit dieser Figuren lassen sie sich als Repräsentanten der deutschen Bevölkerung deuten. Allen gemeinsam ist der Wunsch nach Normalität, den die Ich-Erzählerin jedoch als unzulässige Verdrängung und „Anschlag“ gegen die Vergangenheit entlarvt.

Anders als in Nolls Text wird in der Erzählung von Behrens auch kein positives jüdisches Gegenbild zu den deutschen Figuren entworfen. Der „charmante Dialekt“ ist das einzige, eindeutig positive Attribut, das mit den jüdischen Figuren verbunden wird, aber selbst dieser Dialekt, so stellt der Text explizit fest, verblaßt schließlich „nach der Rückkehr in das Land, in dem wir eigentlich hätten vergast werden sollen“. In Deutschland läßt sich, so die Aussage des Textes, keine positive jüdische Identität entwickeln. Hauptmerkmal der jüdischen Figuren ist ihre Heimatlosigkeit, welche bei der Ich-Erzählerin manchmal aggressiv, manchmal resignierend verarbeitet wird, und bei der Figur der Mutter mit einer durch und durch gebrochenen Persönlichkeit einhergeht. Die Mutter – neben der Ich-Erzählerin der einzige jüdische Charakter und damit zentral für die Darstellung jüdischer Identität in dem Text – wird von Schamgefühlen verfolgt, wobei die Ich-Erzählerin

²⁵⁷ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 7.

²⁵⁸ Vgl.: Die Deutschen als Tätervolk, S. 113ff.

offenläßt, ob es sich um Schamgefühle über ihre jüdische Herkunft handelt oder um Schamgefühle aufgrund ihres Überlebens. So vermittelt die Erzählung keine prinzipiellen Sichtweisen oder ganzheitlichen Analysen von Deutschen und Juden; den strukturellen Mittelpunkt und historischen Rahmen der Erzählung bildet die Shoah, von der die unterschiedlichen Wahrnehmungen und Verhaltensmuster der Protagonisten dominiert werden.

In zwei anderen Texten junger jüdischer Schriftstellerinnen wird das Hebräische als Metapher jüdischer Identität verwendet. Antisemitische Stereotype, in denen das Hebräische als magische Geheimsprache der Juden charakterisiert wird, werden in keinem der beiden Texte evoziert.

In der Erzählung *Sobara* von Barbara Honigmann symbolisiert das Hebräische die Stärke, die der bzw. die Einzelne durch die Einbindung in jüdische Gemeinschaftsstrukturen gewinnt. Der narrative Hintergrund, vor dem sich diese Stärke entfaltet, ist sehr dramatisch: Nach dem Algerienkrieg wird die jüdische Ich-Erzählerin, eine arabische Jüdin, aus ihrer algerischen Heimat vertrieben und in Frankreich „neu angesiedelt“. Die Großfamilie, die in Oran ihr Lebensumfeld geprägt hat, wird auseinandergerissen. Unsicherheit in der neuen Umgebung und Heimatlosigkeit sind die Folge. Die Heirat mit einem fanatischen und – wie sich später herausstellen soll – betrügerischen Wanderrabbiner verstärkt diese Heimatlosigkeit, da die Familie, seinem Willen entsprechend, häufig ihren Wohnsitz wechselt. Der einzige Halt und Mittelpunkt ihres Lebens sind die sechs Kinder, die die Ich-Erzählerin schnell hintereinander bekommt. Entsprechend groß ist die Verzweiflung der Ich-Erzählerin, als ihr Mann, der sich selber als „Rabbiner von Singapur“ bezeichnet, die sechs Kinder eines Tages entführt. Nach kurzer Zeit der Erstarrung geht sie zur Polizei, um Anzeige zu erstatten. Die französischen Polizisten schenken ihr jedoch keinen Glauben und verweigern ihr die Unterstützung. Daraufhin wendet sich die Ich-Erzählerin an den Rabbiner ihrer Stadt. Mit Hilfe der von ihm initiierten „Tora Connection“ macht dieser tatsächlich den Aufenthaltsort der Kinder im Ausland ausfindig und arrangiert die „Rückentführung“ der Kinder. Der Begriff „Tora Connection“ ist sehr bezeichnend in diesem Zusammenhang. Er referiert auf die überregionalen Kontakte zwischen den Rabbinern, die sich als eine Art globales Netzwerk darstellen. Dabei ist dieses Netzwerk mehr als eine reine

Glaubensgemeinschaft, obwohl der Begriff „Tora“ dieses implizieren könnte. Die ganz und gar weltliche Mission, für die die „Tora Connection“ in diesem speziellen Fall in Anspruch genommen wird, verweist auf eine weitergehende Qualität der jüdischen Gemeinschaft. Die „Tora Connection“ bietet nicht nur religiösen Beistand, sondern auch weltliche Solidarität und pragmatische Hilfeleistungen. Diese Dimension der jüdischen Glaubensgemeinschaft wird in dem Anglizismus des Begriffes „Tora Connection“ transportiert. „Connection“ bedeutet „Verbindung, Verknüpfung“ und besitzt auch die Konnotation von „geschäftlicher Beziehung“. Dadurch wird in dem Begriff „Tora Connection“ ein Konzept des säkularisierten 20. Jahrhunderts über geschäftliche Beziehungspflege mit dem jahrtausendealten Konzept der jüdischen Religion über das Bundesverhältnis der Israeliten mit Gott verbunden.²⁵⁹ Diese konzeptionelle Verbindung ist in bezug auf die jüdische Tradition hervorhebenswert: Eine Trennung zwischen religiöser und sozialer, bzw. unter anderen Aspekten nationaler und rechtlicher Identität existiert dort sowieso nicht. In bezug auf das säkularisierte Identitätsverständnis der westeuropäischen Staaten am Ende des 20. Jahrhunderts, das die ausgesiedelte, fremdsprachige und andersgläubige Jüdin Sohara Serfaty zum Außenseiter der französischen Gesellschaft macht, und ihr die Unterstützung in ihrer Notlage verweigert, ist die Existenz und der Erfolg der „Tora Connection“ jedoch bemerkenswert.

Die Bedeutung der Thora für die nach säkularisiertem Verständnis „weltlichen“ Bereiche der menschlichen Existenz ist Grundlage der jüdischen Tradition. Wie an anderer Stelle bereits erwähnt wurde, bietet die Thora nach jüdischem Verständnis zumindest implizit Antworten auf alle erdenklichen Fragestellungen des menschlichen Lebens.²⁶⁰ Der Rabbiner Hagenau, Ansprechpartner der Ich-Erzählerin und Initiator der „Tora Connection“, wird beispielsweise von der Ich-Erzählerin oftmals wegen Fragen der häuslichen Hygiene konsultiert, „besonders vor Pessach, wegen der schwierigen Details des Pessachputzes, wegen Herd, Backröhre, Ausguß, und [...] der Lebensmittel.“²⁶¹ Die übergeordnete Gültigkeit der Thora, zentrales

²⁵⁹ Obwohl von der Autorin wahrscheinlich nicht intendiert, läßt sich dieses Gemeinschaftskonzept auch als positive Umkehrung des antisemitischen Stereotyps von der „jüdischen Weltverschwörung“ lesen.

²⁶⁰ Vgl.: Sprache, S. 260.

²⁶¹ Honigmann, Barbara: *Soharas Reise*. A.a.O., S. 92.

Charakteristikum der „Tora Connection“, wird in Barbara Honigmanns Erzählung *Soharas Reise* auch in der Verwendung des Hebräischen reflektiert. Das klassische Hebräisch, eine Sprache, die schon zu Beginn der christlichen Zeitrechnung nicht mehr gesprochen wurde, ist als Sprache ihrer religiösen Schriften weltweit allen Juden gemein. In Ermangelung einer gemeinsamen, modernen Sprache dient das klassische Hebräisch als Kommunikationsmedium zwischen der algerischen Jüdin Sahara und dem englischen Rabbiner, der sie bei der „Befreiung“ ihrer Kinder unterstützt. Dadurch fungiert das Hebräische, genau wie der Begriff der „Tora Connection“, als Metapher der weltweiten, alle Lebensbereiche einschließenden Gemeinschaft zwischen den Juden. Die Kraft und Stärke, die dieser Gemeinschaft in der Erzählung zu eigen sind, verleihen dem Hebräischen extrem positive Konnotationen:

Es war das erste Mal in meinem Leben, daß ich einen Juden traf, mit dem ich keine gemeinsame Sprache hatte, es blieb uns, um uns irgendwie zu verständigen, nur das Hebräische, von dem ich doch wenigstens Wörter und Wendungen aus den Gebeten, Segenssprüchen und der Haggada kenne, schließlich hatte ich ja die Wochenabschnitte der Tora jahrelang mit meinem Onkel durchgearbeitet, damals in Oran. Ich sagte: „gam su letowa“, auch das wird zum Guten sein, eine Redensart, die fast immer paßt, und der Chassid antwortete: „chasak“, bravo.²⁶²

Einen anderen metaphorischen Gehalt hat das Hebräische in Ulla Berkéwicz' Erzählung *Zimzum*. Auch hier verweist das Hebräische auf die länder- und generationenübergreifende Gemeinschaft der Juden. Diese Gemeinschaft wird bei Berkéwicz jedoch primär als Leidensgemeinschaft konnotiert – weit entfernt von dem Konzept des solidarischen Gemeinschaftswesens in Honigmanns *Soharas Reise*. Charakteristisch für die Figuration als Leidensgemeinschaft ist bei Berkéwicz die Individualität des Leides: Gemein ist den jüdischen Protagonisten, daß sie leiden; woran sie hingegen leiden, ist verschieden. Der Vater und die Großmutter der Ich-Erzählerin leiden an den traumatischen Erfahrungen ihrer Verfolgung: Beide sind Überlebende eines Konzentrationslagers. Die Großmutter leidet außerdem daran, daß ihr Vater, ein Rabbiner, sie verstoßen hat, als sie einen Christen heiratete. Die Ich-Erzählerin leidet an der Inhaltslosigkeit und Leere ihres Lebens. Ihre Wahrnehmungen und Gedanken sind von einer dekadenten Zivilisationsmüdigkeit geprägt, die in ihrem gesamten (nichtjüdischen) Freundeskreis dominiert. Die Gespräche dieses Freundeskreises, dessen gemeinsamer Sommerurlaub die Rahmenhandlung der Erzählung bietet,

²⁶² Ebd., S. 114.

gleichen Ausbrüchen nihilistischen Weltschmerzes. Weiterhin leidet die Ich-Erzählerin an ihrer kulturellen und religiösen Heimatlosigkeit. Ihr Vater, der versucht, das Leid seiner eigenen Überlebensexistenz mit Rigorosität und Härte zu bekämpfen, hat auch nach seiner Verfolgung durch die Nationalsozialisten den protestantischen Glauben seines Vaters beibehalten – seine Mutter hingegen (die Großmutterfigur) bleibt dem jüdischen Glauben ihr Leben lang treu. Die Ich-Erzählerin wird von der als autoritär und streng gezeichneten Vaterfigur zum Besuch einer christlichen Schule und christlicher Gottesdienste gezwungen. Allein die sekundären Details, die sie mit diesen Bestandteilen ihrer Kindheit assoziiert, bezeugen ihren Widerwillen gegen das Christentum:

Die Glocken schlagen. Die Kirche steht am Strand. Der Turm, ein Goya-Mönch im Calvinistenmantel, steht ungerührt von seinem Schlag. Die Schläge dröhnen, klemmen mich in das Bild von leeren Kirchenbänken, klotzig, kantig, evangelisch. Mädchenmonster treten auf, Ungestalten, klemmen sich neben, vor und hinter mich, häßliche Dreizehnjährige, mit denen ich zur Schule und zur Kirche mußte, schon gelb vor Neid und noch nicht blaß vor Kummer, die aussehen, wie sie mit sechzig aussehen werden, nie wieder werden sie so sehr wie sechzig aussehen! so bieder und selbstgerecht, bebrillt, gierig, verschoben.²⁶³

Im Gegensatz zu diesen alptraumhaften Erinnerungen an die christlichen Institutionen ihrer Kindheit sind die Erinnerungen, die die Ich-Erzählerin mit ihrer Großmutter verbindet – der einzigen Mittlerin jüdischer Tradition innerhalb des Textes –, von Gefühlen zärtlicher Liebe und Geborgenheit geprägt. Herausragendes Merkmal der Großmutterfigur ist ihre Eigenschaft, die Ich-Erzählerin trotz ihres kindlichen Alters ernst zu nehmen. Vor allem in den nächtlichen Anfällen kindlicher Existenzangst fühlt sich die Ich-Erzählerin von ihr ernst genommen. Dadurch entsteht bei der Ich-Erzählerin das Gefühl besonderer Nähe zu der Großmutter, denn diese ist den Erinnerungen ihrer Enkelin zufolge gleichfalls durch ihre kontinuierlichen Angstgefühle geprägt. „Angst, Schlafangst, Traumangst, Angstangst“ nimmt sie bei der Großmutter wahr und hört sie nachts im Bett neben sich schreien.²⁶⁴ Die Großmutter, den Vater und die Besucher mit ihren „Überlebensgeschichten“²⁶⁵ vor Augen, entsteht bei der Ich-Erzählerin die Assoziation der Juden als Leidensgemeinschaft, und ihre Großmutter ermöglicht ihr die Zugehörigkeit

²⁶³ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 57.

²⁶⁴ Ebd., S. 42.

²⁶⁵ Ebd., S. 100.

zu dieser Gemeinschaft, indem sie ihre kindlichen Ängste ernst nimmt.²⁶⁶ Neben der Angst ist die Erfahrung existentieller Leere und Sinnlosigkeit ein zentraler Aspekt der jüdischen Leidensgemeinschaft. Während der Vater der Ich-Erzählerin diese Leere durch einen rigorosen Pragmatismus zu verdrängen sucht, zeichnet sich die Großmutter durch ihre Akzeptanz von Leere und Sinnlosigkeit aus. Sie erkennt die Sinnentleertheit bestimmter Dinge an, genauso wie sie ihren Zorn darüber, ihren Schmerz und ihre Angst anerkennt. Aus Worten der Großmutter spricht die Einsicht, daß Sinnlosigkeit und Leere fester Bestandteil des menschlichen Daseins sind. Für sie, so läßt sich ihre Daseinsphilosophie vielleicht beschreiben, stellt die Gottesferne einen genauso zulässigen Beweis für die Existenz Gottes dar wie die Gottesnähe. Auf ihrem Sterbebett erklärt sie ihrer Enkelin:

„Er“, hatte sie gesagt und den krummen Schreibfinger gehoben, „hat alle Dinge aus dem Nichts gemacht, und dasselbe Nichts ist Er selber, und wo Er selber nicht mehr ist, weil Er sich von sich selber auf sich selbst zurückgezogen hat, sind wir. Er“, hatte sie gesagt, „hat den Zimzum gemacht, Er hat sich in sich selbst verschränkt, um Raum für uns zu machen, Leerraum. Doch als Er sich zurückgezogen hat, ist ein bißchen von seinem Goldstaub in unseren vier Wänden hängengeblieben, Halleluja! Und jetzt“, hatte sie gesagt, und die Hand mit dem Schreibfinger war ihr auf die Bettdecke gesunken, „jetzt, Kinderlach, jetzt kommts drauf an hineinzublasen in den Staub, damit er sich verteilt, der Rest ist Schmonzeß, Amen.“²⁶⁷

Wie an anderer Stelle noch zu zeigen sein wird, bilden diese Elemente des jüdischen Glaubens, die der Ich-Erzählerin von ihrer Großmutter vermittelt werden, auch einen Gegenpol zu dem zynischen Nihilismus ihres Freundeskreises.²⁶⁸ Mit ihren Ausführungen zur menschlichen Existenz handelt die Großmutter dem Willen ihres Sohnes, des Vaters der Ich-Erzählerin, nicht bewußt zuwider, welcher seine Tochter im christlichen Glauben erziehen will. Wie in der folgenden Textstelle beschrieben wird, versucht sie nicht, die Enkelin gegen die christliche Kirche einzunehmen. Sie formuliert für ihre

²⁶⁶ Auch bei Barbara Honigmann ist das Leid zentraler Aspekt jüdischer Identität. Genau wie in der vorliegenden Textstelle von Berkéwicz steht die individuelle Erfahrung von Heimatlosigkeit und Leid dort am Beginn des Identitätsfindungsprozesses einer jüdischen Ich-Erzählerin. Daraus entwickelt sich schließlich eine Affinität zu der Gemeinschaft der Juden, die zunächst als „Bund“ der Heimatlosen und Verstreuten charakterisiert werden. Das Bedürfnis der Ich-Erzählerin nach einer festen Zugehörigkeit, nach einem festen Platz im Leben, manifestiert sich in dem folgenden, makaber anmutenden Traum: „Einmal hatte ich einen Traum. Da war ich mit all den anderen in Auschwitz. Und in dem Traum dachte ich: Endlich habe ich meinen Platz in meinem Leben gefunden.“ (Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 28). Erst in einer späteren Erzählung des Bandes, in dem die Emigration der Ich-Erzählerin nach Straßburg beschrieben wird („Bonsoir, Madame Benhamou“), wird das Konzept der Juden als Leidensgemeinschaft durch das Konzept einer Glaubensgemeinschaft ergänzt, in der religiöse Praxis und menschliche Verbundenheit die jüdische Identität der Gläubigen bestimmen. Vgl.: Emanzipation qua Tradition, S. 323ff.

²⁶⁷ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 104.

Enkelin sogar „das einzige Christenlied, das sie kannte, [...] zum Gebet“²⁶⁹ um. Die Ich-Erzählerin hingegen untergräbt dieses Bemühen. Sie fühlt sich der Leidensgemeinschaft der Juden verbunden, die in dieser Textstelle mit den „harten Lauten“ und der „Steinschrift“ des Hebräischen assoziiert wird. So ist das Hebräische, und in ihm die Geschichte der Juden, in Berkéwicz‘ Text ambivalent konnotiert. Es trägt die schmerzhaften Spuren von Verfolgung und Leid, aber es bietet gleichzeitig Geborgenheit und Möglichkeiten, mit den existentiellen Fragen des menschlichen Lebens umzugehen:

„El male rachami“, „Gott voller Erbarmen“, betete die Großmutter und „Müde bin ich geh zur Ruh“. Das einzige Christenlied, das sie kannte, hatte sie für mich zum Gebet umgesprochen und nicht genutzt, daß ich mich in den harten Lauten ihrer Leute geborgener fühlte, daß mir die Steinschrift von links nach rechts in mein Programm geschlagen stand.“²⁷⁰

²⁶⁸ Vgl.: Sinnstiftende Spiritualität, S. 336-343.

²⁶⁹ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 41.

²⁷⁰ Ebd.

5. Das Identitätsfeld der weiblichen „Anderen“

Im letzten Kapitel wurde gezeigt, wie das Konzept des Anderen seit der Antike unterliegendes Strukturprinzip bei der Wahrnehmung der Juden durch nichtjüdische Gesellschaften ist. Die nach Silbermann als „Einstellung“ bezeichnete prinzipielle Judenfeindschaft wurde als Ergebnis sozio-psychologischer Prozesse identifiziert, bei denen die nichtjüdische Mehrheitsbevölkerung ihre Gruppenidentität durch Abgrenzung zu der jüdischen Minderheit festigt.¹ Der historische Abriß machte deutlich, wie die Art der „typisch jüdischen“ Eigenschaften oder Merkmale, die im Fokus der antisemitischen Wahrnehmung standen, in Abhängigkeit von den jeweiligen Schwerpunkten des gesellschaftlichen Selbstverständnisses wechselte. Das führte zur Ausbildung der verschiedenen Stereotype, die im vorhergehenden Kapitel vorgestellt wurden. Wie die Textbeispiele aus der jüdischen Gegenwartsliteratur veranschaulichten, ist ein Großteil der Stereotype auch heute noch präsent – zumindest aus jüdischer Sicht.

Es sollte deutlich geworden sein, daß der Antisemitismus in seiner Jahrtausende umspannenden Kontinuität und in Anbetracht der Folgen, die er gezeitigt hat, ein außergewöhnliches soziales Phänomen darstellt. Die gruppenpsychologischen Prozesse, die hinter dem Phänomen des Antisemitismus stehen, sind jedoch keineswegs einzigartig. Die Abgrenzung gegen einen Anderen ist grundlegender Bestandteil jeglicher Art der Identitätsbildung.² Jede Gruppenidentität beinhaltet daher Vorstellungen über einen Anderen. Welche Wirkung diese Vorstellungen über den Anderen dann in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entfalten, ob aus ihnen tradierte Einstellungen werden und Stereotype erwachsen, die zur tatsächlichen Diskriminierung des Anderen im gesellschaftlichen Leben führen, hängt von der sozialen Macht der Gruppe ab.

¹ Enzo Traverso zitiert hierzu Shulamit Volkov: „In einer Welt, in der der Antisemitismus wie ein ‚kultureller Code‘ wirksam ist, schöpft der Staat seine Identität aus einem Begriff von Nation, der sich *ex negativo* gegen das Judentum definiert.“ Volkov, Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code. In: Dies.: *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays*. München 1990, S. 13-36. Zit. nach: Traverso, Enzo: Die Juden und die deutsche Kultur. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): *Deutsch-jüdisches Verhältnis*. A.a.O., S. 103.

² Vgl.: Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“, S. 196ff.

In patriarchalischen Gesellschaften ist der Besitz sozialer Macht an das biologische Geschlecht gebunden.³ Die Mechanismen der Identitätsbildung entfalten sich daher innerhalb der Geschlechterkategorie. Die Vorstellungen über einen Anderen manifestieren sich als Vorstellungen über das „andere Geschlecht“. Das andere Geschlecht wird dabei als minderwertig wahrgenommen, vorgestellt und konnotiert. Da in patriarchalischen Gesellschaften die soziale Macht und damit das Deutungsmonopol a priori beim männlichen Geschlecht liegt, wird das männliche Geschlecht als das eigentliche, das überlegene Geschlecht gesetzt. Die Vorstellung vom anderen, minderwertigen Geschlecht wird auf das weibliche Geschlecht projiziert. Das weibliche Geschlecht ist der untergeordnete Andere der männlichen Ordnungen, es ist aus deren Machtstrukturen ausgeschlossen.

Wie feministische Wissenschaftlerinnen gezeigt haben, durchdringt die dichotome Struktur, die der männlichen Deutung des Geschlechterverhältnisses zugrunde liegt, alle Bereiche abendländischen Denkens.⁴ Dabei stehen die dem männlichen Blick erscheinenden Gegensatzpaare jedoch nicht wertneutral nebeneinander: Charakteristisch für die patriarchalischen Gesellschaften ist die Hierarchisierung und Sexualisierung der dichotomen Strukturen. Entsprechend ihrer Deutung des Geschlechterverhältnisses wird die jeweils übergeordnete, wertvollere Kategorie eines Gegensatzpaares als männlich beschrieben, während die jeweils untergeordnete, unattraktivere Kategorie als weiblich beschrieben wird. Die so etablierte „Höherwertigkeit“ des männlichen Geschlechtes dient als Legitimation für die öffentliche und private Unterordnung der Frau unter den Mann. Dadurch entsteht in patriarchalischen Gesellschaftsformen ein ausschließlich auf männliche Interessen und Eigenschaften fixiertes Weltbild, was in der feministischen Terminologie als „Androzentrismus“ oder, in bezug auf die männlich dominierten Sprachstrukturen, als „Phallogozentrismus“ bezeichnet wird. Zur Sicherung der eigenen Herrschaft heben patriarchalische

³ Als Patriarchat gelten im engeren Sinne vaterrechtliche Gesellschaften, in deren Sozial-, Rechts- und Erbfolgeordnung die väterliche Abstammungslinie privilegiert ist. Innerhalb der feministischen Terminologie hat sich die Bedeutung des Begriffes jedoch ausgeweitet. Als patriarchalische Gesellschaften werden dabei gemeinhin solche bezeichnet, deren Strukturen auf einer Trennung der Geschlechter beruhen, wobei die geschlechtsspezifischen Unterschiede einseitig zugunsten des männlichen Geschlechtes bewertet werden.

⁴ List, Elisabeth: Feministisches Denken im Spektrum der Gegenwartsphilosophie. A.a.O., S. 516.

Ordnungen immer wieder die Bedeutung der biologischen Geschlechtsunterschiede hervor und sorgen so für die dauerhafte Präsenz der daraus abgeleiteten, nach männlichen Interessen entworfenen Geschlechtsrollen.

Die konkreten Manifestationen der weiblichen Geschlechtsrolle in literarischen Texten werden als Frauenbilder bezeichnet.⁵ Entsprechend der ideologischen Qualität der Geschlechtsrollen lassen sich die literarischen Frauenbilder als Projektionsflächen männlicher Vorstellungen beschreiben – nicht nur in den Texten männlicher Autoren, sondern ebenso in vielen Texten weiblicher Autorinnen. So resultieren die Frauenbilder der patriarchalischen Gesellschaften aus den gleichen sozio-psychologischen Prozessen, die für die Hervorbringung antisemitischer Stereotype identifiziert worden sind. Genau wie in den Judenklischees der christlichen, bzw. nichtjüdischen Gesellschaft nehmen in den Frauenbildern der patriarchalischen Gesellschaft die Projektionen einer sozial dominierenden Gruppe Gestalt an. Dabei lassen sich frappierende Überschneidungen in den Eigenschaften feststellen, die das Bild des jüdischen genau wie das des weiblichen Anderen charakterisieren.⁶ Dieser Umstand ist darauf zurückzuführen, daß das Christentum eine rein patriarchalische Ordnung darstellt.⁷ Dadurch fließen Aspekte von der

⁵ Stephan, Inge und Weigel, Sigrid: Vorwort. Feministische Literaturwissenschaft. In: Dies. (Hg.): *Die verborgene Frau: 6 Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft*. Berlin 1988, S. 7.

⁶ Diese Beobachtung bildet den Ausgangspunkt eines Forschungsprogrammes, welches Sigrid Weigel 1991 entworfen hat. Leider wurde ihr Antrag auf Finanzierung des Projektes von der Deutschen Forschungsgemeinschaft abgelehnt und daher nicht realisiert. Die ersten beiden Sätze des Forschungsantrages lauten wie folgt: „Die auffälligen Berührungen und Überschneidungen in den Bildern von Frauen und Juden sind Ausgangspunkt für eine Untersuchung jener Widersprüche und Ungleichzeitigkeiten in der Geschichte der Modernisierung, die in Konstruktionen des ‚internen Anderen‘ (Todorov 1985), d.h. des ‚Anderen‘ innerhalb der eigenen Kultur zum Ausdruck kommen, – wobei auch deren Internalisierung durch die als Andere bezeichneten Subjekte einbezogen werden soll. Es geht also um eine Geschichte des Imaginären in der komplizierten Dialektik von Gleichheit und Differenz, Eigenem und Fremden.“ Weigel, Sigrid: *Frauen und Juden* in Konstellationen der Modernisierung. A.a.O., S. 333.

⁷ Über die Verbindung des seit ca. 500 v. Chr. als Herrschaftsform sich durchsetzenden Patriarchats mit den zwischen 600 v. und 600 n. Chr. gegründeten Hoch- und Stifterreligionen schreibt die Feministin Elfriede Walesca Tielsch in einem etwas polemischen Ton: „Die patriarchalische Familie wird zur ‚Keimzelle‘ des (absoluten) Staates, der Kirchen- und Gemeindeorganisation. Von wenigen Ausnahmen und dem milderen oder geschlechtsindifferenten Willen einiger Religionsgründer, wie Jesus oder Buddha, abgesehen, werden der Frau in der jetzt schon schriftlich fixierten Rechtsordnung oder dem jeweiligen heiligen Buch und religiösem Recht fast sämtlicher Bürger- und Menschenrechte abgesprochen. Es entsteht die umfangreichste, systematisierte, intensivste und dauerhafteste, obwohl am besten getarnte, sklavenartige, kulturelle und körperliche Unterdrückung der menschlichen Geschichte.“ Walesca Tielsch, Elfriede: Weibliche Ethik. In: Lissner, Anneliese

Vorstellung eines weiblichen Anderen, welche grundlegender Bestandteil patriarchalischer Systeme ist, in die Vorstellung eines jüdischen Anderen der christlichen Gesellschaft ein. Wie an anderer Stelle bereits erwähnt wurde, überschneiden sich die Diskurse des jüdischen und des weiblichen „Wesens“ im Bereich des Körpers und der Sprache. Sowohl Juden als auch Frauen werden mit einer besonderen Körperlichkeit assoziiert. Primär wird dabei auf die Geschlechtsorgane von Juden und Frauen reflektiert, die in den Augen des unbeschnittenen, christlichen Mannes jeweils als unvollkommen galten.⁸

Trotz dieser Überschneidungen in den Juden- und in den Frauenbildern existieren wichtige Unterschiede im gesellschaftlichen Status von Juden und Frauen, die die Möglichkeit der gemeinsamen Konzeptionalisierung als Andere deutlich begrenzt. Die Unterschiedlichkeit in den Kategorien des Anderen betont Sigrid Weigel, wenn sie Hans Meyers Subsumierung von Frauen, Homosexuellen und Juden unter dem Begriff des „Außenseiters“ widerspricht. Es heißt bei Weigel:

Die Unbrauchbarkeit der Kategorie des ‚Außenseiters‘ für die Beschreibung weiblicher Kultur ist allein durch die Zahl der Betroffenen plausibel. Insofern ist es nur konsequent verkehrt, wenn Hans Mayer in seiner Untersuchung⁹, in welcher er Frauen, Homosexuelle und Juden unter diese Kategorie subsumiert, mehr Frauenbilder als Frauen behandelt, also vor allem mythische, kunstgeschichtliche und literarische Frauenfiguren vorführt, die er allerdings bedenkenlos mit Lebensgeschichten realer Frauen kombiniert. Obwohl viele Äußerungsformen von Frauen ein ähnliches Schattendasein führen und die herrschende Kultur eine vergleichbare Abwehr gegen sie aufbaut wie gegen bestimmte Erscheinungen der ‚Subkultur‘, sind sie auch mit diesem Begriff nicht beschreibbar, weil im krassen Gegensatz zur marginalen Existenz weiblicher Kultur ihre Bedeutung bei der Produktion und Reproduktion der materiellen und sozialen Existenz des Menschen steht.¹⁰

Es ist diese systemerhaltende Funktion, die Weigel hier anspricht, die die Kategorie des weiblichen Anderen von der Kategorie des jüdischen Anderen

und Süssmuth, Rita, Walter, Karin (Hg.): *Frauenlexikon. Wirklichkeiten und Wünsche von Frauen*. Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 262.

Daß das Judentum genau wie das Christentum eine patriarchalische Ordnung ist, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden, da dieser Umstand in der christlichen Wahrnehmung keine Rolle spielt.

⁸ Im christlichen Diskurs wird der unvollständige Körper von Juden und Frauen jeweils für ihre Verführbarkeit und ihren Abfall vom Weg Gottes verantwortlich gemacht: Das unbeschnittene Glied des Juden wird als Kainsmal bezeichnet und referiert damit auf den frevlerischen, gotteslästerlichen Mord Kains an seinem Bruder Abel. Die physische Beschaffenheit der Frau läßt sie unbeständig und verführbar werden, was nach biblischer Überlieferung die Vertreibung der Menschen aus dem Paradies zur Folge hatte. Im weltlichen Diskurs gilt der unvollständige Körper von Juden und Frauen als kastriert. Dieses führt dem Vorurteil zufolge bei beiden zu einer als unnatürlich konnotierten Sexualität, zu einer körperlichen Schwäche und zu einer besonderen Anfälligkeit für Krankheiten.

⁹ Anmerkung Weigel: „Mayer, Hans: *Außenseiter* (1975). Frankfurt a. M. 1981.“

¹⁰ Weigel, Sigrid: Der schielende Blick. Thesen zur weiblichen Schreibpraxis. In: Stephan, Inge und Weigel, Sigrid (Hg.): *Die verborgene Frau: 6 Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft*. A.a.O., S. 86.

unterscheidet. Frauen sind für die Stabilität der patriarchalischen Ordnungen unverzichtbar, indem sie für die Fortpflanzung sorgen und die Bezugsgröße liefern, in Abgrenzung zu der sich männliche Wertevorstellungen definieren. Juden hingegen sind für den Fortbestand der christlichen Gesellschaft nicht prinzipiell notwendig. Zwar wurden auch die Juden lange innerhalb der Abgrenzungsprozesse der nichtjüdischen Gesellschaft funktionalisiert. In der Antike und im Mittelalter stellten sie die zentrale Bezugsgröße dar, die der christlichen Kirche als „negativer Spiegel“ zur Selbstvergewisserung diene. In der zunehmend säkularisierten Neuzeit wurde diese Funktion jedoch obsolet. Sander L. Gilman faßt den Unterschied zwischen dem gesellschaftlichen Status von Juden und Frauen in seiner Terminologie der „inclusionary category“, mit dem er auf die Frauen referiert, und der „exclusionary category“, in die er die Juden einordnet.¹¹ Die der „exclusionary category“ innewohnende Tendenz, ihr Verzichtbar-Sein in den Augen der dominanten Kultur, verwirklichte sich Gilman zufolge in dem nationalsozialistischen Genozid.¹²

Durch die unterschiedlichen Kategorien des Anderen erklärt sich auch, warum es in der Literatur sehr viel ambivalenter Frauenbilder gibt als Judenbilder. Die Kategorie des internen Anderen beinhaltet neben den Vorstellungen eines dämonisierten, minderwertigen Anderen auch immer Vorstellungen eines idealisierten Anderen. So sind die Frauenbilder der patriarchalischen Gesellschaften gleichermaßen aus männlichen Ängsten aber auch Wünschen geformt.¹³ Die Kategorie des externen Anderen hingegen entbehrt dieses positiven Pendants weitgehend. Die Idealvorstellungen, die im Laufe der Geschichte auf Frauen projiziert worden sind, übertreffen die Vorstellungen vom „guten Juden“¹⁴ daher bei weitem.

¹¹ Gilman, Sander L.: *Freud, Race, and Gender*. A.a.O., S. 8f.

¹² Mit Bezug auf Mayers Subsumierung von Frauen, Homosexuellen und Juden unter dem Begriff des Außenseiters läßt sich hier noch einmal die Berechtigung von Gilmans (und zuvor Weigels) Differenzierung verdeutlichen. Die Tatsache, daß Homosexuelle und Juden in den nationalsozialistischen Massenvernichtungslagern ermordet wurden, macht deutlich, daß sie zumindest innerhalb des nationalsozialistischen Wertesystems als „exclusionary category“ empfunden wurden. Eine entsprechende Verfolgung von Frauen hingegen ist weder für den Faschismus noch für irgendeine andere Epoche denkbar. Selbst wenn die Praxis der Hexenverfolgung als systematische Vernichtung einer dämonisierten Weiblichkeit verstanden werden kann, dann richtete sie sich doch niemals in der Weise gegen die Gesamtheit der Frauen, wie die Judenverfolgung unter Hitler sich gegen die Gesamtheit der Juden richtete.

¹³ Weigel, Sigrid: Frau und »Weiblichkeit«. In: Stephan, Inge und Weigel, Sigrid (Hg.): *Feministische Literaturwissenschaft*. Berlin 1984, S. 105.

¹⁴ Zum Bild des „guten Juden“ und seiner Reflexion im deutschen Nachkriegskontext vgl.: Augen, S. 253, vgl.: Stern, Frank: *Philosemitismus in Deutschland*. A.a.O., S. 77, 81ff.

Nun wird, wie Sigrid Weigel feststellt, der besondere Status der Frau als Andere der patriarchalischen Gesellschaften durch die Gleichzeitigkeit von Teilhabe an und Ausschluß von den männlichen Machtstrukturen charakterisiert. Innerhalb der feministischen Forschung ist diese Ambivalenz weiblicher Existenz, diese Gleichzeitigkeit von Macht und Ohnmacht, Ein- und Unterordnung als „doppelter Ort“ bezeichnet worden.¹⁵ Je nachdem, welchen individuellen Zugang eine Frau zu den patriarchalischen Machtstrukturen besitzt – durch ihre Herkunft, ihre Hautfarbe, ihre Bildung, ihren Ehemann etc. – verschieben sich die Koordinaten dieses „doppelten Ortes“. Deshalb sind die Erfahrungen einer Frau als Andere der patriarchalischen Gesellschaft ganz entschieden von ihren individuellen Lebens- und Gesellschaftsumständen geprägt. Das Konzept des Anderen, bzw. der Anderen, eignet sich zwar, um Erfahrungsmuster zu erklären, die sich unabhängig von den individuellen Lebensumständen im Leben aller Frauen innerhalb von patriarchalischen Ordnungen wiederholen. Das Konzept des Anderen darf jedoch nicht dazu verleiten, eine allgemeingültige Beschreibung weiblicher Erfahrungen, bzw. weiblicher Identität formulieren zu wollen. Das Konzept des Anderen bleibt ein ideologisches Produkt der männlichen Ordnungen. Durch die Dominanz der männlichen Ordnungen strukturiert es zwar die Erfahrungen von Frauen, die innerhalb dieser Ordnungen verhaftet sind, muß aber in seinem Ursprung als Fremdbestimmung verstanden werden. Diesem Verständnis entspricht die feministische Literaturwissenschaft, indem sie auch die Literatur von Frauen daraufhin untersucht, inwieweit in den einzelnen Texten patriarchalische Frauenbilder reproduziert werden, bzw. wo in diesen Frauenbildern Brüche erscheinen, die als (bewußter oder unbewußter) Widerstand gegen die patriarchalische Fremdbestimmung gedeutet werden können. Die Frage nach den Brüchen in solchen von Frauen entworfenen Frauen- und Selbstbildern und weitergehend nach den Möglichkeiten der Überwindung der patriarchalischen Fremdbestimmung hat in der neueren feministischen Forschung unterschiedliche Antworten hervorgerufen. Es stehen sich dabei vor allem zwei Richtungen gegenüber, die sich in ihrem jeweiligen Verständnis von „Weiblichkeit“ unterscheiden. Die

¹⁵ Ursprünglich wurde der Begriff des „doppelten Ortes“ von Luce Irigaray in ihrem Buch *Das Geschlecht, das nicht eins ist*. (1977) Berlin 1979, eingeführt. Vgl.: Weigel, Sigrid: *Die Stimme der Medusa*. A.a.O., S. 208f.

eine Richtung, die durch die Arbeiten der französischen Poststrukturalistinnen Hélène Cixous, Luce Irigaray und Julia Kristeva maßgeblich beeinflusst wurde, vertritt ein utopisches,¹⁶ essentialistisches Verständnis von Weiblichkeit. Die Theoretikerinnen gehen von prinzipiellen Unterschieden zwischen den Geschlechtern aus. Eine Freisetzung der bisher verdrängten, spezifisch weiblichen Qualitäten in Wahrnehmung, Fühlen und Denken würde ihren Theorien zufolge revolutionisierende gesellschaftliche Kräfte freisetzen.¹⁷

Die Realisierungsmöglichkeit dieser „Weiblichkeitsvisionen“ wird von den Theoretikerinnen z.T. selber mit Hinweis auf die umfassende, patriarchalische Durchdringung der bestehenden Diskurse problematisiert.¹⁸ In ihren theoretischen Entwürfen werden die verdrängten Ressourcen des weiblichen Körpers jedoch als mächtig genug dargestellt, das Entstehen alternativer

¹⁶ Sigrid Weigel hat sich sehr früh um eine genaue Begriffsbestimmung in der feministischen Theoriebildung bemüht. Sie schreibt 1983: „In den Diskussionen über eine andere, sprich weibliche Lebensweise, Sprache und Schrift vermischen sich meines Erachtens drei Ebenen, und zwar die *ideologische*, die *empirische* und die *utopische* Bedeutung von weiblich, d.h. (1) Weiblichkeitsmuster und Frauenbilder, wie sie in der männlichen Ordnung entworfen werden, (2) Frauen, so verschieden, wie sie tatsächlich sind, leben und schreiben, und (3) die Wünsche und Utopien einer befreiten Frau. Wir sollten, wenn wir von »weiblich« sprechen, unterscheiden, welche dieser Bedeutungen wir meinen.“ Weigel, Sigrid: Frau und »Weiblichkeit«. A.a.O., S. 104.

¹⁷ Hélène Cixous sieht die Unterschiede zwischen den Geschlechtern vor allem im sexuellen und linguistischen Bereich und hält eine Bewußtwerdung dieser Unterschiede im Vorgang der *écriture féminine*, des „weiblichen Schreibens“ für möglich; dort soll sich die unterschiedliche weibliche Wahrnehmung vor allem in einem neuen Wortschatz und in einem Aufbrechen der linearen grammatischen Strukturen entfalten. Luce Irigaray setzt den Abgrenzungsmechanismen, in denen sich ihr zufolge das männliche Subjekt bildet, die vielfältige, nicht in binären Oppositionen zu beschreibende weibliche Subjektkonstitution entgegen, die die dezentrierte mannigfaltige Sexualität der Frau widerspiegelt. In ihrem Konzept des „Frau-sprechens“, des *parler femme*, sieht sie die Möglichkeit, in der Kommunikation zwischen Frauen die geltenden symbolischen Sprachnormen zu durchbrechen. Julia Kristeva versteht sich selbst nicht als Feministin, kritisiert in ihren Untersuchungen gleichwohl die einseitige gesellschaftliche Konzentration auf das Symbolische, das sie als männlich analysiert, bei gleichzeitiger Unterdrückung des Semiotischen, das ihr zufolge weiblich ist. Eine gesellschaftliche Öffnung in Hinblick auf die „semiotische Chora“, die vor der Subjektkonstitution und vor dem Spracherwerb liegt und Gefühle der Ganzheit und Zusammengehörigkeit vermittelt, müßte ihr zufolge von neuen Kommunikationsformen begleitet sein und hätte gesellschaftliche Neuerungskräfte. Vgl.: Weber, Ingeborg (Hg.): *Weiblichkeit und weibliches Schreiben. Poststrukturalismus, weibliche Ästhetik, kulturelles Selbstverständnis*. Darmstadt 1994, S. 27, 31-33.

¹⁸ Vgl.: Elam, Siane: Poststructuralist Feminism. In: Groden, Michael und Kreiswirth, Martin (Hg.): *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*. Baltimore-London 1994, S. 242f. Auch in Zusammenhang mit dem „Gynocriticism“, mit dem die amerikanische Feministin Elaine Showalter ein von männlichen Traditionen und Theorien unabhängiges Instrumentarium zur Untersuchung von Frauenliteratur schaffen will, ist der Vorwurf geäußert worden, daß eine von theoretischen Traditionen völlig losgelöste feministische Theorie bereits durch die Abhängigkeit von männlich geprägten Sprach- und Argumentationsstrukturen untergraben werde. Vgl.: Scott, Bonnie Kime: Anglo-American Feminism. In: Groden, Michael und Kreiswirth, Martin (Hg.): *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism*. A.a.O., S. 239; vgl. auch: Butler, Judith: Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig

Diskurse durch alternatives Schreiben oder subversives Neu-Schreiben alter Diskurse zu ermöglichen. Gegen diese Propagierung des Weiblich-Mütterlichen, dessen körperliches Erleben in einem entgrenzenden Sprach- und Textfluß imaginiert wird, richtet sich der Hauptvorwurf innerfeministischer Kritik. Den Theorien von Irigaray und Cixous ist vorgehalten worden, dem gleichen biologischen Determinismus zu unterliegen, wie er als Grundlage männlicher Herrschaftsansprüche kritisiert worden ist.

Statt dieser, innerhalb des feministischen Diskurses als „essentialistisch“ diskutierten Standpunkte, verfolgt Judith Butler einen kulturkritischen Ansatz zur Bestimmung von Weiblichkeit. Sie verwirft die Vorstellung einer originären (weiblichen) Sexualität, die in den Theorien Cixous‘ und Irigarays eine zentrale Rolle spielt. Weiblichkeit ist bei ihr ein ausschließlich gesellschaftspolitisch verstandenes Konzept.

Butler schlägt vor, weibliche Identität als Ergebnis einer „Bündnispolitik“ zu verstehen. Durch eine Analyse der verschiedenen kulturellen und gesellschaftlichen Überschneidungen, in denen die mannigfaltigen konkreten Reihen von Frauen konstruiert werden, ergeben sich bei ihr individuelle Weiblichkeitsmuster.¹⁹

Über die jeweilige Analyse von Minderheitenkulturen bzw. -literaturen kommen Leslie A. Adelson und Gisela Brinker-Gabler zu einem ähnlichen Verständnis weiblicher Identität. Brinker-Gabler berichtet z.B. über die spanisch-indianisch-stämmige mexikanische Minderheit in Amerika. Innerhalb dieser, in Amerika sozialisierten, bilingualen Minderheit formierte sich Ende der sechziger Jahre ein Minderheitenbewußtsein, das als Chicano-Bewegung bekannt wurde. Es basierte auf der Betonung der „gemeinsamen Sprache (Spanisch-Englischer Bilingualismus), gemeinsamer kultureller Bedingungen aufgrund der wirtschaftlichen Lage und politischer Unterdrückung und einem gemeinsamen, verlorenen Ort, Mexiko.“²⁰ Der Mechanismus dieser Identitätsbildung, welcher als Abgrenzung zu der als statisch wahrgenommenen dominanten Kultur funktionierte, reproduzierte sowohl die

und Foucault. In: Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*. München 1995, S. 73-75.

¹⁹ Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. A.a.O., S. 34.

²⁰ Brinker-Gabler, Gisela: Borderlands: Überlegungen zu einem Neuentwurf der Nation. In: Scholz, Hannelore und Baume, Brita (Hg.): *Der weibliche multikulturelle Blick*. Berlin 1994 („Der weibliche multikulturelle Blick“ – Schriftenreihe, Bd. 1), S. 149.

wahrgenommene Statik als auch die Strukturen der dominanten Kultur. Insofern diese Strukturen patriarchalische waren, problematisierten weibliche Mitglieder der Chicano-Minderheit die Validität einer solchen, stark vereinheitlichenden Minderheitenidentität, und setzten der Chicano-Bewegung eine Chicana-Bewegung entgegen. Trotz dieser üblicherweise als feministisch bezeichneten Patriarchatskritik differenzierten sich die Chicana gleichzeitig vom feministischen Diskurs, in dem sie sich aufgrund seiner Fixierung auf die weiße, „euro-amerikanische Frau“²¹ gleichfalls nicht repräsentiert fühlten. Bei diesem Beispiel wird deutlich, wie wenig ein einheitliches Konzept von Weiblichkeit der individuellen Erfahrungswirklichkeit von Frauen gerecht wird, die weltweit in den unterschiedlichsten sozialen Schichten und kulturellen Räumen leben. Gisela Brinker-Gabler versteht Identität deshalb als „variable[...] Ich/Wir-Positionen“, deren „mannigfaltige[...] Überschneidungen aufgrund von Geschlecht, Ethnizität, Kultur, Nation, Beruf, Religion, sexuelle Orientierung etc. [...] jeweils wechselnde Solidaritäten [erlauben], die die binäre Opposition Wir/die Anderen ad absurdum führen.“²²

Auch Leslie A. Adelson gelangt bei ihrer Analyse von zwei Texten der beiden deutschstämmigen, jüdischen Schriftstellerinnen Jeannette Landier und Ronnith Neumann zu einem heterogenen Identitätsmodell. In beiden Texten geht es um eine während bzw. unmittelbar nach der Nazizeit im Ausland geborene jüdische Protagonistin, die noch als Kind bzw. im jungen Erwachsenenalter – in Neumanns Text mit den Eltern, in Landiers Text mit einem deutschen Ehemann – nach Deutschland kommt. Die vorübergehende Rückkehr in ihr jeweiliges Geburtsland – in Neumanns Text ist das Israel, in Landiers Text Amerika – zwingen beide Figuren, sich mit ihrer Existenz in Deutschland auseinanderzusetzen. In beiden Texten werden dabei vielfältige Identitätsbereiche angesprochen, emotionale, historische, politische Überlegungen über Deutschland angestellt, über die Möglichkeit einer „Versöhnung“ zwischen Juden und Deutschen, über den Staat Israel, die

²¹ Brinker-Gabler, Gisela: *Borderlands*. A.a.O., S. 149.

²² Ebd., S. 149f. Bei Judith Butler heißt es diesbezüglich: „Es wäre falsch, von vornherein anzunehmen, daß es eine Kategorie ‚Frau(en)‘ gibt, die einfach mit verschiedenen Bestandteilen wie Bestimmungen der Rasse, Klasse, Alter, Ethnie und Sexualität gefüllt werden muß, um vollständig zu werden. Wenn man dagegen die wesentliche Unvollständigkeit dieser Kategorie voraussetzt, kann sie als stets offener Schauplatz umkämpfter Bedeutungen dienen. Die definitorische Unvollständigkeit der Kategorie könnte dann als normatives Ideal dienen,

Gemeinschaft der Juden, die Frage nach Heimat und Zugehörigkeit, die Bindung an die Eltern, etc. Während dabei, wie Adelson schreibt, „Neumanns Text durch ein Bedürfnis nach Harmonie geprägt ist, das nur um den Preis des Verzichts auf Heterogenität erzielt werden kann, wird Landers Text auf allen Ebenen durch eine radikale Wahrnehmung von Brüchen und Widersprüchen gekennzeichnet.“²³ In Neumanns Text werden also die Differenzen und Brüche, die auch in ihrer Protagonistin angelegt sind, zugunsten eines harmonisierenden Impulses entschärft. Um so deutlicher werden sie bei Lander herausgearbeitet, und es ist im Zusammenhang dieser Arbeit sehr bezeichnend, welche Konflikte der jüdischen Protagonistin Adelson als besonders grundlegend identifiziert. Es heißt in Adelsons Analyse:

Der Konflikt, der am offensichtlichsten den Roman strukturiert, ist der zwischen der jüdisch-amerikanischen Frau und ihrem nichtjüdischen deutschen Mann. Yvonne [Name der jüdischen Protagonistin, I.K.] erlebt Friedrich [Name des deutschen Ehemannes, I.K.] in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, als einen Vertreter der Macht, die er für sich beansprucht und über sie ausübt. [...] Ihr Verhältnis wird in patriarchalen Bildern beschrieben; er ist Erzieher, Vater, Ritter und Pascha.²⁴

Die Machtlosigkeit der Protagonistin, die Adelson als eindeutiges Produkt patriarchalischer Geschlechtsrollen identifiziert, wird in der Erzählhandlung um die Erfahrung jüdischer Machtlosigkeit potenziert. Der eigene Ehemann, der „Vertreter der Macht“, wie Adelson schreibt, ist es, der der Protagonistin während eines heftigen Streits die Worte „du dreckiger Jude“ an den Kopf wirft. Die Protagonistin kann aus der Position jüdischer Machtlosigkeit, die in der antisemitischen Beleidigung evoziert wird, nicht ausbrechen. Als Reaktion auf die Worte ihres Ehemannes schreit sie „den Wüstenschrei, den Klagemauerschrei, den gelbsternigen vom Kreuzzug bis zur Gaskammer“²⁵ und stellt sich selber damit in eine Tradition jüdischer Leidensgeschichte. Damit findet in Landers Erzählung eine wechselseitige Verstärkung der Erfahrungen als (Ehe-)Frau und als Jüdin statt. Es gilt deshalb nicht nur, was Adelson in Hinblick auf Yvones Eheprobleme feststellt, nämlich daß „ihre Ehekrise [...] im wesentlichen eine Krise ihrer jüdischen Identität ist“²⁶; es gilt wohl auch, daß ihr Erleben als Jüdin – zumindest innerhalb ihrer Ehe – ihrem

das von jeder zwanghaften Einschränkung befreit ist.“ Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*. A.a.O., S. 35.

²³ Adelson, Leslie A.: Nichts wie zuhause. A.a.O., S. 320.

²⁴ Ebd.

²⁵ Lander, Jeannette: *Auf dem Boden der Fremde*. Frankfurt a. M. 1972, S. 141. Zit. nach Adelson, Leslie A.: Nichts wie zuhause. A.a.O., S. 322.

Erleben als Frau entspricht. Die Auseinandersetzung der Protagonistin mit dem Jüdischsein geht in der Erzählung über die Erkenntnis des latenten Antisemitismus bei ihrem Ehemann hinaus. Yvonne setzt sich kritisch und selbstbewußt mit dem in ihren Augen problematischen Judentum ihrer Eltern auseinander, mit dem ethnischen Judentum, welches sie in Deutschland erlebt, und mit dem politischen Militarismus Israels. Trotzdem bleiben bei aller Heterogenität, die laut Adelson die Darstellung jüdischer Identität in Landers' Text ausmacht, die Erfahrungen als weibliche und als jüdische Andere von zentraler Bedeutung für die Identitätssuche der jüdisch-amerikanischen Protagonistin Yvonne.

Die Korrelation zwischen der weiblichen und der jüdischen Wirklichkeitserfahrung, die Leslie A. Adelson im Identitätsaufbau der Protagonistin Yvonne in Jeannette Landers' Roman *Auf dem Boden der Fremde* herausarbeitet, bedeutet keine Infragestellung des heterogenen Identitätsmodells, welches Adelson ähnlich wie Brinker-Gabler und Butler vertritt. Diese Korrelation läßt sich vielmehr als eine der „Überschneidungen“, wie Gisela Brinker-Gabler sie nennt, oder eines der „Bündnissysteme“, von denen Judith Butler spricht, beschreiben, aus deren Gesamtheit sich Identität in ihren Konzepten zusammensetzt. Ohne einen hierarchisch „wichtigsten“ Mechanismus in bezug auf gesellschaftliche Unterdrückung und Ausgrenzung zu implizieren, kann die Korrelation zwischen weiblicher und jüdischer Wirklichkeitserfahrung dabei als besonders „folgenreiche“ Überschneidung bezeichnet werden.

Diese Korrelation läßt sich auch in den Identitätsmustern anderer jüdischer Frauenfiguren der jüdischen Gegenwartsliteratur identifizieren – daß die entsprechenden Texte sämtlich von Frauen stammen, mag als weiteres Indiz der starken autobiographischen Nähe gedeutet werden, die für die Texte der jungen jüdischen Literatur bereits an anderer Stelle konstatiert wurde. Besonders deutlich tritt die Korrelation von weiblicher und jüdischer Wirklichkeitserfahrung in den jüdischen Frauenfiguren von Katja Behrens' Roman *Die dreizehnte Fee* zutage. Dieser Text wird deshalb im folgenden ausführlicher analysiert.

²⁶ Ebd.

5.1 Gesellschaftliche Ausgrenzung

Als gemeinsame Projektionsfläche für die unterschiedlichen Erfahrungen gesellschaftlicher Ausgrenzung dient in *Die dreizehnte Fee* der weibliche Körper. Oben wurde bereits ausgeführt, daß die jüdische Identität in dem Text an das körperliche Merkmal der „großen Nase“ gebunden ist. Genau wie die große Nase von den Frauenfiguren als Schönheitsfehler empfunden wird, wird die darin symbolisierte jüdische Identität ausschließlich als Benachteiligung erfahren. Das gleiche gilt für die spezifisch weibliche Biologie. Mit ihrer „Disposition“ zur Schwangerschaft produziert der weibliche Körper bei den Frauenfiguren Gefühle der Schwäche und Verletzbarkeit. Die Mutterschaft und vor allem die mütterliche Geschlechtsrolle wird von den Frauenfiguren als Ursache ihrer sozialen Abhängigkeit empfunden.

Schon im Kindesalter erleben die drei Frauenfiguren in *Die dreizehnte Fee* die Mutter als unterlegenen Elternteil. Sie erleben unmittelbar, wie ihre Mutter um die Liebe des Mannes kämpfen muß, insofern der Kampf der Frau um die Liebe des Mannes mütterliche Aufmerksamkeit und Liebe von der Tochter abzieht. Das Verhältnis der Tochter zum jeweiligen Vater ist von dem elterlichen Verhältnis nicht unmittelbar beeinflusst. Insofern aber alle drei Frauengestalten machtlos gegen die einsetzende Entfremdung ihrer Eltern sind, werden sie zu Leidtragenden der elterlichen Spannungen. Das führt zu einer kurzzeitigen Distanzierung von der Mutter und zu einer Parteinahme für den Vater. Der implizite Vorwurf gegen die Mutter, für die Trennung der Eltern verantwortlich zu sein, weicht jedoch schnell einer tief empfundenen Anteilnahme an dem Leiden der Mutter, deren Glück bzw. Unglück ausschließlich vom Verhalten des Partners abzuhängen scheint:

Rückenschmerzen, Magenweh lag Mariechen leidend auf dem Sofa. Unaufhaltsam lebte Paulus seine tragischen Amouren. Treulos, aber ehrlich. Mariechen wußte. Wußte von Marga Wilma Mona Magda, die kleinen Nebenlieben, und um die eine große, Rosamunde. Und mit Mariechen wußte Hanna. Hannchen marienverbündet. Nicht mehr zwischen den Fronten. Mitfühlend, mitleidend, ausgezogen aus ihrer eigenen Haut, eingezogen in das Trauerhaus der Mutter, den Schmerz zu teilen. Ihr beizustehn. Für sie zu streiten.²⁷

Die Erfahrung des mütterlichen Leids führt bei allen drei Frauen zu dem aufbegehrenden Willen, das eigene Leben selbst und vor allem anders als die

²⁷ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 61f.

Mutter zu gestalten. Solche Selbständigkeitsbestrebungen weichen allerdings immer dann einer reumütigen Heimkehr in den Mutterschoß, sobald die ersten eigenen Erfahrungen mit Männern stattgefunden haben:

In aller Stille befand Anna, Jürgen habe ein Karnickelherz. [...] Anna trug Hannas Schmerzensgesicht. [...] Heimgekehrt war die verlorene Tochter in die offenen, in die ausgebreiteten Arme der Mutter, zerknirscht beim zu Hanna, eben noch aufmüßig, aufständisch, nun wieder ganz klein, trösten sollte Hanna – puste mal, Mami. [...] Es hatte die Mutter gewarnt, geh nicht, mein Kind, Lug und Trug macht der Wind, wo glatt die Leiber der Bäume sind.²⁸

Enttäuschung und das Gefühl des Unverstandenseins dominieren die zwischengeschlechtlichen Beziehungen der drei weiblichen Protagonistinnen in *Die dreizehnte Fee*. Diese Enttäuschungen scheinen unvermeidlich zu sein, da die jeweiligen Partner den Glücksansprüchen und Erwartungen, welche die Frauen an die Beziehungen stellen, nicht entsprechen können. Charakteristisch für die Ansprüche der Frauengestalten an ihre männlichen Partner sind absolute Treue, Stetigkeit und gleichbleibende Fürsorge für die gemeinsame Familie. Charakteristisch für die Männergestalten in *Die dreizehnte Fee* sind jedoch Unstetigkeit, der Wunsch nach Unabhängigkeit von familiären Pflichten, potentielle Untreue und ein ausgeprägtes Gefühl für die eigene Ehre. So sind die Männergestalten in *Die dreizehnte Fee* immer nur kurzzeitig in der Lage, auf das Nähebedürfnis der Frauen und auf ihre Vorstellungen von einem harmonischen Miteinander einzugehen. Über kurz oder lang kommt es zur Enttäuschung; die Frauengestalten leiden unter der Abhängigkeit, die sie in ihren Beziehungen erfahren, und die Männer unter der Verantwortung, die ihnen aus ihrer jeweiligen Beziehung erwächst. Die Unausweichlichkeit, mit der der zwischengeschlechtliche Konflikt sich ankündigt und abläuft, ist in allen drei Frauengenerationen die gleiche. Schon zu Beginn der verschiedenen Beziehungen empfinden die Frauen sich als passiv. Sie können lediglich reagieren, sowohl auf Annäherungsversuche der Männer, als auch auf eventuelle Rückzüge der Männer aus der Beziehung. Während dabei Affären der Männer mit verstärktem Bemühen der Frauen um Aufmerksamkeit beantwortet werden, führen Affären der Frauen nicht zum verstärkten Kampf um die Frau, sondern zum Rückzug des Mannes. Den Frauen ist insofern keine echte Alternative zur Treue gegeben. Das Dilemma der unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten verstärkt sich bei dem Vorhandensein eines Kindes. War vorher zumindest eine finanzielle Selbständigkeit der Frauen denkbar, so

ist das mit dem Kind nur noch sehr schwer bzw. gar nicht möglich. Vor allem aber läßt das gesellschaftliche Außenseitertum, welches der alleinerziehenden Frau droht, eine solche Existenz nicht zu:

Weil jemand sie mit Hanna gesehen, weil bekannt geworden war, daß sie ein uneheliches Kind hatte, wechselte Fräulein Mandelbaum die Stelle und wurde unvernünftiger denn je, mußte immer daran denken, wie anders alles wäre, wenn Paul sie heiraten würde, alle Qual ein Ende, alles, alles gut, mußte immer wieder davon anfangen, wenn er bloß wollte, könnte er, würde er, konnte nicht anders, mußte ihn bedrängen, immer wieder, konnte nicht lockerlassen, nachgeben, sich schicken, mußte ihm seinen Egoismus vorhalten, seinen Leichtsinn, bloß keine Verantwortung tragen, aber er konnte das ja wirklich nicht verstehen. Nie konnte er sie verstehen.²⁹

Unabhängig von der Ausgangsposition, in der es zur Schwangerschaft kommt, bedeutet die Mutterschaft bei den Frauengestalten in *Die dreizehnte Fee* eine Verschlechterung ihrer gesellschaftlichen Situation. Dementsprechend markiert die weibliche Biologie mit ihrer latenten „Gefahr“ der Schwangerschaft die Unterlegenheit der Frauen in ihren Beziehungen. Sie scheinen aufgrund ihrer körperlichen Konstitution prädestiniert zu sein für ein Abhängigkeitsverhältnis von männlichen Partnern. Diese „schwächere“ gesellschaftliche Position ändert sich auch nicht mit dem Eintritt der Frau in die Ehe. Sie ist manifest in der geschlechtsspezifischen Rollenverteilung der Gesellschaft und prägt dadurch das Verhalten der Frauen lange vor einer tatsächlichen Schwangerschaft – lediglich bei Anna scheinen die größeren gesellschaftlichen Freiheiten ihrer Zeit einen Ausbruch aus dem „Kreislauf der Wiederholungen“, wie Katja Behrens in einem Interview die drei Frauenschicksale ihres Romans charakterisiert, möglich zu machen.³⁰

Die Einschränkungen und Demütigungen, die die Frauen von den Männern erfahren, haben jedoch gleichzeitig etwas sehr Verbindendes für die Frauen. Die Parallelen in ihren Lebensläufen lassen manchmal den Eindruck entstehen, als ob die gleiche Geschichte mehrfach erzählt werden würde. Mitunter wird die Einheit dieser weiblichen Identität auch formal im Text repräsentiert, wenn in Annas Gedanken die Rede von „Hannamarieundanna“ ist.³¹ Diese Nähe ist in ganz besonderer Weise eine Nähe zwischen Mutter und Tochter. Daneben gibt es aber auch andere Frauengestalten, denen eine besondere Loyalität entgegengebracht wird: Marie trifft sich nach dem Tode Pauls aus einem

²⁸ Ebd., S. 108.

²⁹ Ebd., S. 40.

³⁰ Interview mit Katja Behrens in *Die Zeit*, 14.10.1983, S. 12.

Gefühl geteilter Trauer und gemeinsamer Erinnerungen mit dessen letzter Geliebten Rosamunde, und Hanna verspürt beim Anblick der neuen, hochschwangeren Frau Jakobs, mit der er im Begriffe ist, nach Amerika auszuwandern, nur Mitgefühl anstelle des von ihr antizipierten Hasses.

Die Stärke dieser weiblichen Identität wird auf einer zweiten Erzählebene realisiert. Dort wird die Möglichkeit eines weiblichen Miteinanders entworfen, das in deutlichem Kontrast steht zu den Enttäuschungen und Frustrationen der im Text geschilderten zwischengeschlechtlichen Beziehungen. Auffällig ist bei dem weiblichen Miteinander vor allem das grundsätzlich unterschiedliche Erleben der eigenen Körperlichkeit, das nicht potentiell in die Abhängigkeit führt, wie im Verhältnis zu den Männern, sondern eine besondere Nähe zwischen den Frauen schafft.

Dokumentiert wird das Entstehen eines weiblichen Bewußtseins bei Anna durch ihre Wahrnehmung eines Bildes, das in dem Wohnzimmer ihrer Wohnung hängt. Dieses Bild wird an verschiedenen Stellen im Text erwähnt, immer in Zusammenhang mit der Mutter-Tochter-Beziehung zwischen Anna und Hanna oder in Zusammenhang mit Aussagen zur weiblichen Identität. Die unterschiedliche Wahrnehmung des Bildinhaltes und die verschiedenen Kontexte, innerhalb derer es erwähnt wird, reflektieren eine Veränderung in Annas Bewußtsein und ihrem Verständnis für das weibliche Erbe, das im Bildinhalt transportiert wird.

Bei der ersten Erwähnung des Bildes werden zunächst nur die Motive „Brücke“ und „Flüßchen“ mit dem „immer neuen, strömenden Wasser“ genannt.³² Zu diesem Zeitpunkt genießt Anna das Zusammensein mit ihrer Mutter als symbiotische Einheit; genau wie die Brücke stabil und verlässlich über den Fluß führt, ist Annas Verbindung zur Mutter in sich ruhend und störungsfrei. Die Assoziation der Mutter als „Fluß“ voller Muttermilch und Wärme wird impliziert durch die unmittelbar folgende Beschreibung des „warmen Hannaleibes“, des „vertraute[n] Hannageruches“ und der Brüste Hannas „mit den großen rosa Knospen“.³³ Doch schon im nächsten Moment ist dieser Friede gestört, weil Anna sich Hanna gegenüber schuldig gemacht

³¹ Vgl.: Weigel, Sigrid: *Die Stimme der Medusa*. A.a.O., S. 156.

³² Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 6.

³³ Ebd.

hat. Sie ist unerlaubterweise in Hannas Privatsphäre eingedrungen, indem sie den Schlüssel zu deren verschlossen gehaltenen Sekretär an sich genommen hat. Obwohl Hanna dieses Vergehen noch gar nicht bemerkt hat – erst im folgenden Kapitel sucht sie nach dem Schlüssel – machen Annas Schuldgefühle ein weiteres Verweilen in der mütterlichen Geborgenheit für sie unmöglich. Sie nimmt das Zimmer nicht mehr wahr und auch das Bild nicht – die symbiotische Mutter-Tochter-Verbindung ist verloren. So sehr Anna sich auch nach der Rückkehr an die nährenden und liebende Mutterbrust sehnt:

[...] sie wußte nicht, warum, wußte nicht einmal, daß sie diese Brüste berühren, über den leicht gewölbten Hannabauch streicheln wollte [...] ³⁴
es ist ihr unmöglich:
Immer wieder und immer wieder vergebens streckte sie die Hand aus nach den Mutterbrüsten, die Hand war gelähmt, der Arm war gelähmt [...]. ³⁵

Obwohl die Mutter nichts von diesem inneren Kampf Annas mitbekommt, verrät ihr Kommentar, als sie die Tochter anschaut, ein intuitives Verstehen der plötzlichen Entfremdung: Hanna bemerkt, daß Anna in diesem Moment ihrem Vater sehr ähnlich sehe, welcher, so erfährt der Leser im nächsten Satz, die Familie verlassen hat.

In dieser Erzählsequenz wird also die Möglichkeit einer von äußerster Intimität und Harmonie geprägten Mutter-Tochter-Beziehung entworfen, die von der alles durchdringenden Gegenwärtigkeit des mütterlichen Körpers getragen wird. Die Fixierung auf den mütterlichen Körper, wie er in diesem Abschnitt realisiert wird, entspricht der herausragenden Bedeutung, die dem mütterlichen Körper in der Theorie Hélène Cixous' über weibliches Schreiben zukommt. In ihrer Theorie der *écriture féminine* ist die Mutter „das Gegenbild zum Vater bei Lacan, ist *Metapher des Weiblichen*: der Fertilität und des Nährenden, des Sinnlich-Orgasmischen, des Überflusses, des Exzessiven und Entgrenzenden, eben des Imaginären – und steht damit für die Utopie einer neuen gesellschaftlichen Ordnung jenseits des Patriarchats und einer neuen Subjektivität jenseits aller Ich-Herr-lichkeit.“³⁶ Diese revolutionierende gesellschaftliche Kraft, die weiblichem Schreiben in Cixous' Theorie zukommt, beruht auf dem poststrukturalistischen Verständnis, daß Sprache bzw. Schrift Entstehungsort gesellschaftlicher Wirklichkeit ist, und daß die bestehenden

³⁴ Ebd., S. 7.

³⁵ Ebd.

³⁶ Zit. nach Weber, Ingeborg (Hg.): *Weiblichkeit und weibliches Schreiben*. A.a.O., S. 23.

patriarchalischen Gesellschaftsordnungen demzufolge Resultat männlich dominierter Sprachkultur sind.³⁷ Cixous' Vorstellungen von weiblichem Schreiben zielen auf eine Revolutionierung der Sprache in Hinblick auf Sprachinhalt, Sprachstruktur, Sprachduktus, Vokabular etc., wobei die geringe Zahl konkreter Beispiele, die sie für ein solches weibliches Schreiben geben kann, auf die Schwierigkeit des Unterfangens hinweist. Auch der Text von Katja Behrens ist insofern kein Beispiel einer neuen weiblichen Sprache, weist aber eine nicht zu verkennende Affinität zu Cixous' weiblicher Metaphorik auf.

Auch bei der nächsten Erwähnung des Bildes liegen Mutter und Tochter gemeinsam im Bett, es ist eine Stimmung äußerster Intimität, die dann jedoch dadurch gestört wird, daß die Mutter Anna in „das Leben der Frauen“ einweiht. Indem sie das tut, nimmt Anna auf dem Bild nicht nur die am Fluß arbeitenden Wäscherinnen wahr, den Planwagen, der über die Brücke fährt, sondern auch einen Spalt, der genau in der Mitte der Brücke klafft.³⁸ Die symbiotische Einheit zwischen Mutter und Tochter ist, wie der Spalt in der Brücke symbolisiert, unwiederbringlich gestört und zwar mit dem Eintritt Annas in ihre geschlechtliche Identität. Das, was sich zwischen die Mutter und die Tochter drängt, ist die Manifestierung des Mannes in der Rede der Mutter, es ist der Mann mit seinen (sexuellen) Forderungen, die Hanna ihrer Tochter Anna anhand der „Schlüssel/Schlüsselloch“ – Analogie plastisch demonstriert.

37 Cixous teilt Lacans Analyse, daß die männliche Strukturierung der Sprache zum Ausschluß der Frauen aus der gesellschaftlichen Ordnung geführt hat, bzw. für die Gleichsetzung „des Weiblichen“ mit störenden, die männliche Gesellschaft gefährdenden Einflüssen verantwortlich ist. Vgl. Veröffentlichungen über die Assoziierung von Frauengestalten mit Krankheit, ausufernder Sexualität, Hexerei usw. in Literatur und bildender Kunst, z.B. Becker, Gabriele und Bovenschen, Silvia u.a. (Hg.): *Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes*. Frankfurt a. M. 1977; von Braun, Christina: *Nüchtern. Logik, Liebe, Libido*. Frankfurt a. M. 1994; Treder, Uta: *Von der Hexe zur Hysterikerin*. Bonn 1984; Weigel, Sigrid: *Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur*. Reinbek bei Hamburg 1990. Anerkannt wird auch die von Lacan aufgezeigte Bedeutung der Sprache als Ort der Bewußtseinsbildung. Kritisiert wird jedoch die Inadäquatheit der psychoanalytischen Prämissen zur Beschreibung der Subjektkonstitution für Frauen. Insofern diese nämlich auf dem Modell des ödipalen Dreiecks beruhen, weisen sie dort, wo beim Jungen die Haupttriebskraft zur Subjektkonstitution innerhalb der symbolischen Ordnung die Kastrationsangst ist, den Mädchen das eigene Geschlecht von vornherein minderwertig erscheint. Das in sich gesplante und vom Gefühl der Unvollständigkeit dominierte Subjekt, das sich laut Lacan bei gleichzeitigem Ausschluß des Weiblichen in der Sprache konstituiert, sei insofern kein allgemein menschliches, sondern ein spezifisch männliches, bemängelt die feministische Kritik. Dieses führt, wie bei Hélène Cixous, zu der Forderung, die symbolische Ordnung der Sprache zu überwinden und in der Hinwendung zum präödpal Imaginären eine neue weibliche Sprache und damit eine neue weibliche Subjekt- und Gesellschaftskonzeption zu realisieren.

³⁸ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 76f.

Die Brücke, bisher Symbol der symbiotischen Verbindung zwischen Mutter und Tochter, erscheint Anna nach diesen Worten als Zugbrücke³⁹, deren eine Brückenhälfte in Annas Phantasie hochgezogen wird und wie ein riesiger, in die Luft ragender Phallus die bestehende Mutter-Tochter-Verbindung unterbricht. Das Eindringen des Männlichen in Annas Welt wird von ihr als äußerste Bedrohung empfunden – der Planwagen, der sich in der Mitte der Brücke befindet, stürzt in ihrer Vorstellung in den Fluß. Konträr zu dem Eindruck der bedrohlichen Männlichkeit nimmt Anna die Frauenfiguren wahr, die im Bild unterhalb der Zugbrücke positioniert sind. Es handelt sich um Frauen, die am Ufer waschen. Dadurch erscheint die weibliche Identität, wie sie in dieser Erzählsequenz entwickelt wird, als Reproduktion patriarchalischer Geschlechtsrollenstereotype. Dem weiblichen Geschlecht wird der häusliche Tätigkeitsbereich zugewiesen, und es wird mit den gesellschaftlich minderwertigen Eigenschaften wie Unterwürfigkeit, Passivität und Fügsamkeit belegt, wodurch der Herrschaftsanspruch der dominierenden männlichen Gruppe bestätigt wird.⁴⁰

Als das Bild ein weiteres Mal erwähnt wird, ist es kein Moment körperlicher Nähe zwischen Mutter und Tochter, wohl aber ein Moment des geistigen Näherkommens: Nunmehr selbst erwachsen vollzieht Anna in Gedanken die Trennung ihrer Eltern nach, wobei sie sich allmählich von der Beeinflussung durch ihre Mutter löst und deren Verhalten distanzierter betrachtet. Sie sieht die Mutter mit ihrer „Bittermiene“ vor sich, als „Festung“, „kraftlos, aber uneinnehmbar in der Sonntagsstille“⁴¹, und erinnert sich daraufhin einer Szene zwischen Hanna und ihrem Ehemann Jakob, die für die Mißverständnisse der beiden symptomatisch ist. Die Beschreibung des Wohnzimmerbildes bildet den Übergang von der Charakterisierung der Mutter zu dem erinnerten Zwischenfall, so daß die verbitterte und unverstandene Gestalt Hannas mit in die Wirkung des Bildes einfließt. Dadurch symbolisiert das Bild an dieser Textstelle eine weibliche Identität, die geprägt ist von Arbeit und Aufopferung

³⁹ Ebd., S. 77.

⁴⁰ Vgl.: „Ungleichheit, sozialpsychologisch“. In: Kunst, Hermann und Wisniewski, Roswitha (Hg.): *Handbuch für Frauenfragen. Zur Stellung der Frau in der Gegenwart. Informationen – Analysen – Anregungen*. Stuttgart 1988, S. 523/24.

⁴¹ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 117.

(die waschenden Frauen am Fluß) und einem von Enttäuschung und Unverständnis dominierten Verhältnis zu Männern.⁴²

Das letzte Mal findet das Bild erneut in einer Situation Erwähnung, in der Hanna und Anna die gegenseitige Nähe genießen. Hanna ist inzwischen von Jakob verlassen worden und muß sich ohne Unterhaltszahlungen in den Nachkriegsjahren durchschlagen. Aus Reue über den zuvor gestifteten häuslichen Unfrieden bestätigt Anna ihrer Mutter, wie schwer sie es hätte. Die Mutter jedoch wehrt dieses Mitgefühl ab und versieht ihre Situation mit positiven Konnotationen, indem sie der Tochter von den Amazonen erzählt, die bis auf einen Tag im Jahr ohne Männer lebten und eine selbständige, zufriedene Existenz mit ihren Kindern im Urwald führten. Diese selbstbewußte und dem Kontext nach beinahe trotzig Kampfansage an die Männer wird in Annas Wahrnehmung des Wohnzimmerbildes reflektiert: Aus den „waschenden Frauen“ der vorigen Bildbeschreibungen werden in diesem Falle „Waschfrauen“, d.h. die Frauen werden in ihrer Tätigkeit „professionalisiert“. Außerdem scheint eine der Frauen auf etwas „oder auf jemanden“ einzuschlagen, was bei keiner der vorangegangenen Bildbeschreibungen erwähnt worden war. Durch eine grammatische Parallele impliziert der Text, daß die im vorhergehenden Satz genannten, von den Amazonen zum Zweck der Fortpflanzung instrumentalisierten Männer auch Objekt des weiblichen Agierens im nächsten Satz sein könnten, also der „jemand“, auf den die eine „Waschfrau“ einzuschlagen scheint. Dadurch erhält die weibliche Identität, die in der Symbolik des Wohnzimmerbildes zuvor aufopfernd und unterdrückt erschien, bei der letzten Erwähnung des Bildes unabhängige und kämpferische Konnotationen.

Obwohl die drei Frauengestalten in *Die dreizehnte Fee* eine solche Unabhängigkeit in ihrer Drei-Generationen-Lebensgemeinschaft zu praktizieren scheinen, geht damit nicht die Gründung eines neuen Selbstbewußtseins und Lebenskonzeptes einher: Die weibliche Identität, die sich in Annas Wahrnehmung des Wohnzimmerbildes entfaltet, steht in Widerspruch zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Sie steht in Diskrepanz zu der

⁴² Ebd.

Lebenswirklichkeit der drei Frauen und wird somit als Utopie entlarvt.⁴³ Keine der drei Frauengestalten kann sich von den herrschenden Gesellschaftsnormen befreien, die das potentielle weibliche Glück an Partnerschaft und Familie binden.⁴⁴ Das Miteinander wird von den Frauen als „Notlösung“ empfunden, und der Alltag ist von ständigen Querelen geprägt. Zwischen Marie und Hanna entsteht lediglich in den Momenten eine sentimentale Harmonie, in denen sie sich an die vergangenen Zeiten erinnern, als Ehemann bzw. Vater noch anwesend waren:

Der güldene Schein, von dem Paulus und Jakob umgeben waren, wenn sie bei den Gesprächen der Frauen in der Dämmerstunde ihren Auftritt in Mariechens Zimmer hatten, wollte selbst dann nicht verblasen, als es draußen längst keine Dachwohnung mehr gab, nur noch drinnen, ein großes Mädchen geworden, doch Hannas Kleine geblieben, unsterblich in stillstehender Zeit [...].⁴⁵

Auch bei Anna, die weitestgehend vaterlos aufgewachsen ist und insofern am ehesten die Lebensgemeinschaft der drei Frauen als natürlich und gut empfinden sollte, ist ihre Glücksverheißung männlich. Anna empfindet die gemeinsamen Jahre mit der Mutter und der Großmutter als „stillstehende Zeit“⁴⁶, wofür sie in ihrer Phantasiewelt den Fluch der dreizehnten Fee verantwortlich macht. Sie träumt wiederholt von einem Prinzen, der wie im Dornröschenmärchen erscheint, um diesen Fluch zu lösen. Damit spricht sie dem Prinzen als Prototyp des „starken Mannes“ die Macht zu, sinnstiftend in ihrem Leben wirken zu können – eine Macht, die sie für sich selber nicht in Anspruch nimmt.

In dem männerlosen Haushalt Annas, Hannas und Maries sind die Männer entweder als Leerstelle oder als Bezugsgröße stets präsent:

Wenn Hanna, die Flasche ungeschickt zwischen die Beine geklemmt, kraftlos an dem Korkenzieher zog, dann fehlte ein Mann. Wenn Mariechens Bett einstürzte, mitten in der Nacht, und die Oma verrenkt liegenblieb, arm und schwach auf der Schräge zwischen Rost und Fußboden, mit kräftiger Stimme Hanni rief, wenn Hanna verschlafen die Tür öffnete und ach Gott sagte, dann fehlte ein Mann. Ein Mann fehlte, wenn eine dicke fette schwarze Spinne hinter dem Heizkörper

⁴³ Amazonen werden in der Literatur von Frauen häufig als Metapher eines utopischen Weiblichkeitsentwurfes benutzt. Feministische Wissenschaftlerinnen gehen bei den Amazonen von einer matriarchalischen Gesellschaftsordnung aus und referieren auf sie als Symbole einer starken, unabhängigen Frauenkultur. Vgl.: Humm, Maggie (Hg.): *The dictionary of feminist theory* (1989). New York u.a. 1995², S. 8. Problematisch erscheint diese Metapher jedoch deshalb, weil sich in ihr keine alternative weibliche Utopie ausdrückt, sondern sich ihr Wunschgehalt auf die Inbesitznahme typisch männlicher Ideale wie Stärke und Autarkie bezieht.

⁴⁴ Sigrid Weigel bezeichnet diese Verhaftung in gesellschaftlichen Normen als Zwangsläufigkeit, die aus dem doppelten Ort der Frau in der männlichen Gesellschaft entsteht. Insofern sie „in der männlichen Ordnung [...] zugleich *beteiligt und ausgegrenzt* [ist], [...] entsteht (der Frau) ihr Selbstbildnis so im Zerr-Spiegel des Patriarchats“ [Hervorh., I.K.]. Weigel, Sigrid: *Der schielende Blick*. A.a.O., S. 85.

⁴⁵ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 114.

⁴⁶ Ebd., S. 50.

hervorgekrochen kam und Mariechen igittigitt sagte und Hanna, Abscheu in den Mundwinkeln, stumm den Besen holte, sich hilflos nach Anna umsah – wo ist sie denn? Wenn Hanna, die ängstlichen Eichbörnchenaugen weit aufgerissen, den Besen hob und einmal kurz dahin stieß, wo sie die Spinne vermutete, dann fehlte ein Mann. [...] Ersatzweise lernte Anna, die Flasche entkorken, die Spinne töten, dem möglichen Einbrecher entgegenzutreten. Aber wenn sie die Mutter trösten wollte, vielleicht findest du einen neuen Mann, dann sagte Hanna entsetzt: Das fehlte mir noch – ein Mann! Dennoch war einmal in der Woche die Küche gesperrt, weil Hanna ihre Beine enthaarte. Haare an den Beinen, sagte sie, sind scheußlich. Männer mögen das nicht.⁴⁷

Die Frauen empfinden das Fehlen von männlichen Partnern als Mangel, weil es sie von dem Gesellschaftsideal der vollständigen Familie trennt. Das gelebte Miteinander der drei Frauen vermag bei keiner von ihnen die Glücksvorstellungen zu ersetzen, die durchweg von den Normen der patriarchalischen Gesellschaft geprägt sind. Die Unabhängigkeit der weiblichen Identität, die auf der zweiten Erzählebene entwickelt wird, scheitert deshalb an der Eingebundenheit der Frauengestalten in die patriarchalische Gesellschaft. Diese Situation der Frau, wie sie mit dem Begriff des *doppelten Ortes*⁴⁸ charakterisiert wird, läßt allenfalls den Blick auf eine alternative weibliche Identität zu, nicht aber dessen Umsetzung.

Die gesellschaftliche Unterlegenheit der Frau, wie sie im Text etabliert wird, wird durch die jüdische Herkunft der Frauenfiguren verstärkt. Zum einen, und das wurde oben bereits ausführlich behandelt⁴⁹, indem sie als doppelt Andere der nationalsozialistischen Gesellschaft nicht nur geschlechtsspezifisch, sondern auch rassenspezifisch ausgegrenzt werden. Am deutlichsten tritt diese doppelte Machtlosigkeit innerhalb des Textes bei der jüdischen Großmutter Marie und ihrem nichtjüdischen Partner Paulus hervor. Die uneheliche Schwangerschaft versetzt Marie in eine gesellschaftliche Randposition – ihr wird deshalb unter anderem der Arbeitsplatz gekündigt –, so daß sie den Vater ihres Kindes, Paulus, geradezu „anbetteln“ muß, sie zu heiraten. Verheiratet, hat sie trotz der wiederholten Affären ihres Mannes keine Handhabe gegen ihn, weil im Gegensatz zu Paulus Maries gesellschaftliche Position von der Ehe abhängt. Die gleiche Bedrohung für ihre gesellschaftliche Existenz wie die uneheliche Schwangerschaft stellt ihre jüdische Herkunft dar. So überlegt Maries Ehemann Paulus, sich aufgrund ihrer jüdischen Herkunft von ihr scheiden zu lassen. Bei Thomas Nolden heißt es über die

⁴⁷ Ebd., S. 88.

⁴⁸ Vgl.: Das Identitätsfeld der weiblichen „Anderen“, S. 291.

⁴⁹ Vgl.: Nase, S. 244-248.

geschlechtsspezifische Erfahrung des nationalsozialistischen Antisemitismus in Behrens' *Die dreizehnte Fee*.

Ähnlich wie in Dischereits Joëmis Tisch erscheint die Welt der Väter in Behrens' Roman nur am Rande des Entwicklungsweges der Frauenfiguren; in beiden Fällen werden den Schicksalen assimilierter Jüdinnen nichtjüdische Männer mit oft antisemitischen Einstellungen gegenübergestellt, so daß der Antisemitismus des nationalsozialistischen Alltags und der der Nachkriegszeit als eine geschlechtlich strukturierte Erfahrung der Protagonistinnen geschildert werden kann.⁵⁰

Aber noch unter einem anderen Aspekt wird die soziale Stellung einer jüdischen Frau in Behrens' Text problematisiert. Anhand der Großmutterfigur Marie, die als einzige der drei Frauenfiguren innerhalb einer jüdischen Familie aufwächst, wird die jüdische Tradition als extrem patriarchalische Ordnung charakterisiert. Die Stellung der Frauen innerhalb der jüdischen Tradition erscheint in den Erinnerungen Maries als Ort noch größerer Machtlosigkeit, als er es innerhalb der patriarchalischen Strukturen der nichtjüdischen Gesellschaft ist.

Marie verbringt ihre Kindheit im orthodoxen Haushalt ihrer Großeltern in Hamburg, nachdem ihre Mutter Sara sich von Maries Vater hat scheiden lassen und einen neuen, nichtjüdischen Mann geheiratet hat. Die jüdische Tradition, die Marie im großelterlichen Haus erlebt, erscheint in ihren Erinnerungen bedrohlich und einengend. In der Wahrnehmung Maries ist die Stellung der Frau innerhalb der jüdischen Tradition extrem minderwertig konnotiert. Tief eingeprägt hat sich bei Marie die Gewohnheit der „wunderlichen Jampoler“, von denen ihre Großmutter ihr erzählt, die einen Mann mit neununddreißig Schlägen bestrafen, der „bloß“ ein Mädchen gezeugt hat.⁵¹ In der Formulierung „Nie vergaß Mariechen [das]“⁵² wird deutlich, wie sehr die von ihr empfundene Minderwertigkeit der weiblichen Geschlechtsrolle innerhalb der jüdischen Tradition auch Maries eigenes Selbstwertgefühl bestimmt. Wenn Marie die Lebensgeschichten ihrer Großmutter und ihrer weiblichen Verwandten rekapituliert, werden endlose Variationen von Fremdbestimmung sichtbar – Marie selber verläßt ihre Großmutter und damit die jüdische Tradition, als sie mit ihrem unehelichen Sohn Rüdiger schwanger wird. Lediglich in der Kindheit wird den jüdischen Mädchen ein gewisser Raum zur persönlichen Entfaltung gewährt, ohne daß sie jedoch, wie es bei ihren Brüdern der Fall

⁵⁰ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 110.

⁵¹ Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. A.a.O., S. 21.

⁵² Ebd.

wäre, dabei irgendeine Förderung erfahren. Manifest wird die Ohnmacht der jüdischen Frauen in der Ehe. Der von den Eltern bestimmte Bräutigam wird mit dem Zeitpunkt der Eheschließung zur bestimmenden Macht im Leben der Frau. So muß Maries Großmutter ihrem Mann nicht nur von der Stadt Lemberg in Galizien nach Hamburg folgen, sondern ihm auch nach dessen Tod noch an seinen Sterbeort nach Wien folgen. Diese Entscheidung trifft ein anderer Mann für sie, nämlich der Schwager der Großmutter.⁵³ Die Gewalt des jüdischen Ehemannes über seine Ehefrau kann auch die Form von körperlicher Gewalt annehmen, wie an dem Beispiel von Maries Tante Dorle deutlich wird. Von ihr wird berichtet, wie der Ehemann ihr „in einem Anfall von Jähzorn einen nassen Scheuerlappen um die Ohren“ schlägt.⁵⁴ Im Text wird keinerlei kritische Auseinandersetzung der jüdischen Frauen mit dieser Fremdbestimmung erwähnt: „Oiwai“ und „Ogottogott“ sind die einzigen Kommentare der Großmutter, Urgroßmutter und Tante bei Entrüstung, Bestürzung und Trauer.⁵⁵

Wenn es im Laufe der Generationen überhaupt zu einer Auflehnung gegen die männliche Fremdbestimmung kommt, dann in der Form einer Verweigerung. Aufgrund ihres unkonventionellen und damit provozierenden Verhaltens werden sowohl Sara als auch ihre Tochter Marie aus ihren Familien ausgeschlossen. Weder Saras Klavierspielen und Französischunterricht noch die Schauspielerei Maries werden als adäquate Beschäftigungen junger jüdischer Frauen angesehen. Das Dilemma an diesen Verweigerungen Saras und Maries ist jedoch ihre Unfähigkeit zur wirklichen Unabhängigkeit. Die männliche Fremdbestimmung in ihren jüdischen Familien wird lediglich ersetzt durch die Fremdbestimmung seitens nichtjüdischer Männer. Schwangerschaft und Geburt eines unehelichen Kindes unterstreichen in beiden Fällen die typisch weibliche Qualität dieser Abhängigkeiten.

So ergibt sich in Behrens' Erzählung *Die dreizehnte Fee* aus der Perspektive der jüdischen Frauenfiguren ein ausgesprochen negatives Bild der jüdischen Tradition. Sie wird dort als Ort weitreichender Unterdrückung und Diskriminierung des weiblichen Geschlechts entworfen. Die Überschneidungen von jüdischer und weiblicher Identität münden letztlich in

⁵³ Ebd., S. 24.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 21-23.

eine doppelte Opferrolle. Die Entscheidung Maries, sich nach ihrer unehelichen Schwangerschaft ganz von der jüdischen Gemeinschaft loszusagen, erscheint im Erzählszusammenhang deshalb nur konsequent und verständlich.

Neben dieser Darstellung bei Behrens gibt es in der jungen jüdischen Literatur aber auch andere Beispiele, in denen die Überschneidung von weiblicher und jüdischer Identität gerade oder sogar nur auf der Grundlage der traditionellen Geschlechtsrolle der jüdischen Frau positiv reflektiert wird. Die traditionelle Geschlechtsrolle erscheint dann, auch wenn auf sie teilweise mit Auslassungen oder Einschränkungen referiert wird, als Quelle von innerer Kraft und Stärke. Bei Barbara Honigmann gibt es Beispiele für entsprechend positiv konnotierte Frauenfiguren. Diese stellen jedoch keine Konstante in Honigmanns Texten dar. Vielmehr lässt sich in ihren Texten eine Entwicklung in der Konzeption der Frauenfiguren erkennen, die erst allmählich Aspekte der traditionellen Geschlechtsrolle der jüdischen Frau beinhaltet. Weil gerade in den Verschiebungen der Figurenkonzeptionen besonders augenfällig wird, welchen Eigenschaften der traditionellen weiblichen Geschlechtsrolle eine affirmative, positive Qualität zugeschrieben wird, sollen die unterschiedlichen Konzeptionen in Honigmanns Texten im folgenden vorgestellt werden.

5.2 Emanzipation qua Tradition

Die konzeptionelle Entwicklung der Frauenfiguren bei Barbara Honigmann verläuft m.E. von ihrer Erzählung *Eine Liebe aus nichts* (Berlin 1991) über den Erzählband *Roman von einem Kinde* (Darmstadt-Neuwied 1986) zu der Erzählung *Sobaras Reise* (Berlin 1996). Ich setze dabei die Konzeptionsphasen bewußt konträr zu der Chronologie der Textveröffentlichung – *Eine Liebe aus nichts* wurde fünf Jahre nach *Roman von einem Kinde* veröffentlicht. Im Gegensatz zu *Sobaras Reise* sind *Eine Liebe aus nichts* und *Roman von einem Kinde* Texte mit sehr hohem autobiographischen Anteil. Während inhaltlich die Auseinandersetzung der Ich-Erzählerin mit dem eigenen Vater vor bzw. am Anfang ihrer Auswanderung nach Frankreich liegt – Barbara Honigmann wandert 1984 nach Straßburg aus –, wird der entsprechende Text – *Eine Liebe aus nichts* – erst publiziert, nachdem in *Roman von einem Kinde* bereits die Selbstfindungsprozesse

der Ich-Erzählerin dargestellt worden sind, die sie im Zusammenhang mit der Emigration durchläuft. Da Honigmanns Vater im Jahr ihrer Auswanderung verstorben ist, könnte man entweder mutmaßen, daß die Auseinandersetzung mit dem Vater erst allmählich einsetzte, während die Erfahrungen der Emigration für die Autorin ungleich präsenter waren, oder daß das persönliche Empfinden der Tochter die Publikation ihrer literarischen Auseinandersetzung erst nach Ablauf einer gewissen Zeit zuließ. Thomas Nolden teilt die letztgenannte Ansicht, daß der Tod des Vaters grundsätzliche Bedeutung für die literarische Produktion und Publikation von Barbara Honigmann hat:

Betrachtet man die schriftstellerischen Biographien Barbara Honigmanns und Esther Dischereits, so fällt auf, daß die quasi-autobiographischen Erzählungen, in denen die Eltern eine wichtige Rolle spielen, erst nach deren Tod entstanden oder veröffentlicht wurden – erst dann scheinen sich die Nachgeborenen der freiwilligen Verpflichtung des Schweigens entbunden. Im Sterben der letzten Überlebenden ist demnach also nicht nur eine der Motivationen der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur zu sehen, sondern auch eine ihrer entscheidenden Voraussetzungen, die auch die Datierung ihres Entstehens in den späten achtziger und frühen neunziger Jahren erklärt.⁵⁶

Eine Liebe aus nichts läßt sich inhaltlich als eine Art „vorläufiger“ Lebensrückblick einer ostdeutschen Frauenfigur charakterisieren. „Vorläufig“ sollte er deshalb genannt werden, weil die Frauenfigur, die gleichzeitig als Ich-Erzählerin fungiert, nicht älter als 30 bis 35 Jahre zu sein scheint. Rahmenhandlung und direkter Auslöser für die sehr persönlichen Erinnerungen der Ich-Erzählerin ist das Begräbnis ihres Vaters: Der Text beginnt mit einer Beschreibung der Begräbniszeremonien und endet mit der Abreise der Ich-Erzählerin nach Ablauf der Feierlichkeiten. Dazwischen bietet der Text Einblicke in immer weiter zurückliegende, prägende Ereignisse im Leben der Ich-Erzählerin, die auch die Lebensläufe ihrer Eltern beleuchten. Die jüdische Tradition spielt in den Biographien der Figuren bei oberflächlicher Betrachtung keine Rolle. Bereits die ersten beiden Sätze der Erzählung zeugen von dem distanzierten Verhältnis des Vaters zum Judentum:

So, wie er es in einem hinterlassenen Brief [...] gewünscht hat, ist mein Vater auf dem jüdischen Friedhof von Weimar nach den Vorschriften begraben worden. Auf dem kleinen Friedhof, der ein Stück weit von der Stadt liegt, ist seit Jahrzehnten niemand mehr begraben worden, und man konnte

56 Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 116f. Als Anmerkung fügt Nolden an dieser Stelle hinzu: „Dies gilt auch, wenn Autoren wie Seligmann oder Biller noch zu Lebzeiten ihrer Eltern zu schreiben begonnen haben, da diese Autoren – als Söhne von Emigranten (Biller) bzw. Remigranten (Seligmann) – den Pakt des Schweigens bewußt aufgekündigt haben. Die schriftstellerische Karriere eines Robert Schindels wiederum kann ohne Schwierigkeiten schon früher einsetzen, da seine Eltern die Verfolgung nicht überlebt haben.“ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 170 / Anmerkung 41.

*sich über den Wunsch meines Vaters nur wundern, denn der hatte in seinem ganzen Leben überhaupt keine Verbindung zum Judentum und nicht mal einen bebräuschten Namen.*⁵⁷

Genau so wenig wie der Vater ist auch die bulgarische Mutter der namenlos bleibenden Ich-Erzählerin gläubige Jüdin. Für keinen der Elternteile stellt das Jüdischsein ein Kriterium in ihrem Selbstverständnis dar, weder im theologischen, noch im kulturellen Sinn. Keiner von beiden pflegt Beziehungen zu einer wie auch immer definierten jüdischen Gemeinschaft. Daß die jüdische Herkunft trotzdem zu einer wesentlichen Komponente in dem Leben der Eltern wird, ist eine Folge des politischen Zeitgeschehens. Die antisemitische Politik der Nationalsozialisten macht die beiden zu Juden. In den Jahren der Hitlerdiktatur wird das Judentum, das ihnen inhaltlich so wenig bedeutet, zum zentralen, ja alleinigen Merkmal ihrer Existenz. Der nationalsozialistische Rassenwahn beraubt die Eltern der Ich-Erzählerin ihrer gesellschaftlichen Sozialisation und macht sie zu heimatlosen Flüchtlingen.⁵⁸ Nach dem Krieg kehren die Eltern der Ich-Erzählerin aus der englischen Emigration nach Deutschland zurück. Sie sind überzeugte Kommunisten und wollen in der sowjetischen Besatzungszone am Aufbau eines „neuen Deutschlands“ mitwirken. Der von den Nationalsozialisten aufgezwungenen jüdischen „Identität“ entledigen sie sich mit der Niederlage Hitlerdeutschlands. Die sozialistische Utopie, der sie sich verschrieben haben, fordert von ihnen eine bewußte Ignorierung ihrer jüdischen Herkunft.⁵⁹

Trotz dieser starken, politischen Affiliation findet keiner der beiden Elternteile eine wirkliche Heimat in dem neuen Deutschland, das aufzubauen sie ursprünglich gekommen sind. Für die bulgarische Mutter bleibt Deutschland ein weiteres fremdes Land auf ihrer langjährigen Wanderschaft durch Europa, die sie über Wien, Paris und London nach Berlin geführt hat. Sie fühlt sich in Deutschland nie wohl und kehrt schließlich alleine nach Bulgarien zurück. Aber selbst für den Vater, der ja als Deutscher in sein Geburtsland zurückkehrt, stellt sich das Gefühl einer Heimkehr niemals ein. Genau wie das Leben seiner bulgarischen Frau ist auch sein Leben von Gefühlen der

⁵⁷ Honigmann, Barbara: *Eine Liebe aus nichts*. A.a.O., S. 7.

⁵⁸ Das Ausmaß der Fremdbestimmung, das nötig war, um die nationalsozialistische Rassenpolitik umzusetzen, hebt u.a. Dan Diner hervor. Er weist darauf hin, „daß es ‚die Juden‘ als kohärente Volksgruppe, als zusammenhängendes Kollektiv in Europa, gar nicht gab; daß die Nazis – vor allem in Deutschland – Menschen erst zu Juden erklären mußten, um sie entsprechend zu behandeln.“ Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 251.

Heimatlosigkeit geprägt. Zu ganz unterschiedlichen Zeiten und Anlässen, so berichtet die Ich-Erzählerin, habe ihr Vater Unsicherheit und Zweifel über seine Zugehörigkeit geäußert.⁶⁰ Dieser Zustand der Heimatlosigkeit zeigt sich auch bei der Ich-Erzählerin. Es scheint, als ob das Flüchtlingsdasein, welches das Leben ihrer Eltern bestimmt hat, sich im Leben ihrer Tochter wiederholt. Schon die Kindheit der Ich-Erzählerin ist von Unstetigkeit geprägt, da sie nach der Scheidung der Eltern ständig zwischen deren Wohnsitzen hin- und herpendelt. Dieses Gefühl des Unterwegs-Seins, der Heimatlosigkeit, will die Ich-Erzählerin eines Tages beenden. Sie entschließt sich, nach Paris auszuwandern. Der Text läßt keinen Zweifel daran, daß die Auswanderung als Auseinandersetzung mit den Eltern zu verstehen ist. „Mehr als von allem anderen bin ich vielleicht von meinen Eltern weggelaufen und lief ihnen doch hinterher“⁶¹, schreibt die Ich-Erzählerin über ihre Entscheidung. Mit ihrer selbstgewählten, bewußten Auswanderung will sie dem fremdbestimmten, unfreiwilligen Flüchtlingsschicksal ihrer Eltern entkommen. Sie ist damit nicht erfolgreich. Es ist bezeichnend, daß die Ich-Erzählerin ihren ersten festen Sozialkontakt in Paris mit einem anderen Kind jüdischer Emigranten pflegt. In den Gesprächen mit ihm zeigt sich die Zentralität, die das elterliche Verfolgungsschicksal in den Leben der Nachkommen einnimmt:

Der erste Mensch, den ich hier oft und regelmäßig sah, war Marc, der sich in Paris Jean-Marc nannte. Er war Amerikaner aus New York, aber seine Eltern waren Juden aus Riga. [...] Meistens sprachen wir von unserer Herkunft, von unseren Eltern, woher sie kamen und wie sie vor den Nazis geflüchtet waren. Ihre Emigrationsrouten und Erlebnisse in den fremden Ländern waren wie Mythen unserer Kindheit und unseres Lebens überhaupt, wie die Irrfahrten des Odysseus; Legenden, tausendmal erzählt. Jetzt wiederholten wir sie uns gegenseitig, sangen sie fast im Chor, wie verschiedene Strophen ein und desselben Liedes.⁶²

Die Bilder, die hier evoziert werden, die Emigration und Irrfahrten der Eltern, erinnern unwillkürlich an Bilder der jüdischen Diasporageschichte.⁶³ Das Diasporakonzept, welches seit biblischer Zeit Grundbestandteil des jüdischen Selbstverständnisses ist, deutet die weltweite Zerstreuung des jüdischen Volkes als eine Art Bewährungsprobe. Die oftmals grausame Erfahrung des Exils führt gemäß dem Diasporamodell deshalb nicht zu einer Infragestellung

⁵⁹ Zur Problematik jüdischer Kommunisten vgl.: Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“, S. 133-139.

⁶⁰ Honigmann, Barbara: *Eine Liebe aus nichts*. A.a.O., S. 35.

⁶¹ Ebd., S. 31.

⁶² Ebd., S. 54f.

⁶³ Zum jüdischen Diasporakonzept vgl.: Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“, S. 153ff und Traum einer neuen Normalität, 165ff.

Gottes, sondern wird als Bestätigung der eigenen Auserwähltheit und als Beweis des bestehenden Bundesverhältnisses mit Gott interpretiert. In Honigmanns *Eine Liebe aus nichts* erfolgt jedoch keine Einordnung des elterlichen Flüchtlingsschicksals in die Tradition jüdischer Diasporaerfahrung. Weder von den Elternfiguren, noch retrospektiv von der Ich-Erzählerin, wird die Flucht vor den Nationalsozialisten als Kontinuität eines jahrtausendealten jüdischen Schicksals verstanden. So bleibt in Honigmanns Text dort eine Leerstelle, wo das religiöse Verständnis die Diaspora als Ort der Bewährung und der Selbstvergewisserung interpretiert. Die positiven, tröstlichen Momente des Diasporamodells bleiben den Eltern der Ich-Erzählerin versagt. Ursache dafür ist die Entscheidung der Eltern, sich aufgrund ihrer politischen Überzeugung außerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu positionieren. Diese Leerstelle im Leben der Eltern, das Fehlen eines wie auch immer gearteten Bezuges zur jüdischen Tradition, läßt ihre Heimatlosigkeit in einem anderen Licht erscheinen: Der Text vermittelt hier implizit die Einsicht, daß es nicht die äußeren Umstände der jahrelangen Wanderschaft sind, die bei den Eltern das Gefühl der Unzugehörigkeit in Deutschland hervorrufen. Sie scheinen vielmehr an einer inneren Wurzellosigkeit zu leiden, die aus ihrer bewußten Abkehr vom Judentum, seiner Tradition und seiner Gemeinschaft resultiert. Diese Vermutung wird durch die Tatsache bestätigt, daß sich die Auswanderung der Ich-Erzählerin letztlich als Mißerfolg herausstellt. Sie sieht sich in der Hoffnung enttäuscht, die Heimatlosigkeit, welche sie genau wie ihre Eltern in Deutschland empfindet, durch ihre selbstgewählte Emigration zu bewältigen. Schon bei ihrer Ankunft in Paris verschließt sich ihr die Stadt im wortwörtlichen Sinne. Es heißt im Text:

Aber schon, als ich aus dem Bahnhof in die Stadt hinaus wollte, war kein Weg da und keine Straße, nur eine lose Absperrung, eine Baustelle, Bagger, Kräne, lärmende Maschinen und eine riesige Baugrube; ich bin wieder in den Bahnhof hineingegangen und aus einem anderen Ausgang wieder hinaus, doch da standen auch nur wieder die Bagger, Kräne, lärmenden Maschinen und gäbnte die riesige Baugrube, und ich bin noch durch hundert Eingänge und Ausgänge wieder herein- und wieder herausgebetzt, es war, als ob wirklich kein Zugang in diese Stadt hinein zu finden wäre.⁶⁴

Die Unzugänglichkeit der Stadt bleibt das prägende Moment bei den Stadterkundungen der Ich-Erzählerin. Der neue Anfang, die neue Perspektive in ihrem Leben, die sie sich von Paris erhofft hat, stellt sich nicht ein. Sie bleibt in der Heimatlosigkeit, die hier mit der Metapher des Bahnhofes ausgedrückt

⁶⁴ Honigmann, Barbara: *Eine Liebe aus nichts*. A.a.O., S. 12f.

wird, gefangen. Das ist nur folgerichtig, wenn man als Wurzel der Heimatlosigkeit, die von ihren Eltern auf die Ich-Erzählerin übergegangen ist, deren Entfremdung vom Judentum versteht. Diese Problematik der jüdischen Heimatlosigkeit erkennt die Ich-Erzählerin. Bedingt durch die Eltern, die ihre Entfremdung von der jüdischen Tradition zeit ihres Lebens nicht problematisieren, fehlt der Ich-Erzählerin das Bewußtsein für die Bedeutung einer positiven jüdischen Identität. Ohne aber diesen Kern ihrer Heimatlosigkeit zu erkennen, muß ihr Bewältigungsversuch notwendigerweise scheitern.

Die Ich-Erzählerin gesteht sich dieses Scheitern auch selber ein, ohne jedoch die Ursachen dafür benennen zu können. Im Gespräch mit Jean-Marc, dem Juden aus New York, bezeichnet sie Ellis Island als ihre Heimat.⁶⁵

Ellis Island, das nordamerikanische Synonym für Heimatlosigkeit, evoziert ein von Perspektivlosigkeit und Resignation geprägtes Lebensgefühl. Von diesem Lebensgefühl der Ich-Erzählerin ist beinahe der gesamte Text dominiert. Nur an einer Stelle löst der Text das Gefühl der Heimatlosigkeit auf und suggeriert damit eine mögliche Handlungsalternative für die Ich-Erzählerin. Wenn am Anfang der Erzählhandlung der Vater der Ich-Erzählerin zu seiner letzten Ruhe gebettet wird, dann geht dieses Zur-Ruhe-Kommen über das körperliche Dahinscheiden hinaus. Der Vater kommt auch im übertragenen Sinn zur Ruhe, weil er seinem letzten Wunsch entsprechend auf einem jüdischen Friedhof nach jüdischer Tradition bestattet wird. Die Ruhelosigkeit seines Lebens, die die Ich-Erzählerin fälschlicherweise als Folge seines Flüchtlingsschicksals deutet, findet durch die im Tod vollzogene Heimkehr des Vaters in die jüdische Gemeinschaft ihr Ende.

Diese Art des Zur-Ruhe-Kommens in der jüdischen Tradition und Gemeinschaft, die die Figur des Vaters erst als letzten Schritt in seinem Leben wagte, ist auch für das Leben der Ich-Erzählerin denkbar. Diese Möglichkeit wird in Honigmanns Erzählung *Eine Liebe aus nichts* allerdings nicht explizit formuliert, sie ist nur als Subtext der Erzählung lesbar.

⁶⁵ Ebd., S. 57. Ellis Island ist eine kleine Insel direkt vor New York City, die von 1892 bis 1954 als Kontrollstelle für die Einwanderer nach Amerika genutzt wurde. Mit dem amerikanischen Festland vor Augen, dem Ziel ihrer oft sehr beschwerlichen Schiffspassage war der mehrwöchige Quarantäneaufenthalt auf Ellis Island für die Einwanderer eine extreme körperliche und seelische Strapaze. Ellis Island ist dadurch zum Synonym geworden für die Frustration, die Heimat- und damit auch die Rechtlosigkeit, die den Emigrantenstatus kennzeichnet.

So wird in dieser Erzählung, um auf die Entwicklungsskizze der jüdischen Frauenfiguren in Honigmanns Erzählwerk zurückzukommen, zunächst ein Bewußtsein für die Problematik jüdischer Heimatlosigkeit geschaffen. Diese Problematik bleibt jedoch verschwommen. Auch die potentielle Lösung der Problematik wird nur angedeutet. Obwohl die Protagonistin der Erzählung, die jüdische Ich-Erzählerin, in ihren Beziehungserfahrungen und Liebesempfindungen eindeutig als heterosexuelle Frau charakterisiert wird, wird die Problematik jüdischer Existenz in Deutschland nicht geschlechtsspezifisch reflektiert. Anders als bei Behrens' Erzählung *Die dreizehnte Fee*, über die Thomas Nolden schreibt, daß „der Antisemitismus des nationalsozialistischen Alltags und der der Nachkriegszeit als eine geschlechtlich strukturierte Erfahrung der Protagonistinnen geschildert werden kann“⁶⁶, läßt sich die jüdische Heimatlosigkeit in *Eine Liebe aus nichts* nicht als eine geschlechtlich strukturierte Erfahrung der Protagonistin schildern.⁶⁷

In Honigmanns Erzählband *Roman von einem Kinde* ändert sich das. Die drei genannten Aspekte, die Problematisierung jüdischer Existenz in Deutschland, die Bedeutung eines lebendigen jüdischen Glaubens und Gemeinschaftswesens sowie die geschlechtsspezifische Komponente jüdischer Identität, werden in *Roman von einem Kinde* thematisiert.

Die Erzählungen des Bandes *Roman von einem Kinde* lassen sich – ähnlich der Erzählung *Eine Liebe aus nichts* – als eine Art Zwischenbilanz im Leben einer jüdischen Protagonistin interpretieren. Obwohl die Identität der Protagonistin, die in fünf der sechs Erzählungen als Ich-Erzählerin fungiert, nicht übereinstimmend festgestellt wird und auch die einzelnen Episoden keine direkten inhaltlichen Bezüge aufweisen, machen die Übereinstimmung der Erzählperspektiven und die biographische Verträglichkeit der Erzählsituationen diese Annahme sehr wahrscheinlich. Inhaltlich stellt die jüdische Identität – obwohl bei weitem nicht so direkt und niemals polemisch

⁶⁶ Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 110.

⁶⁷ Möglicherweise hängt das damit zusammen, daß in dieser Erzählung der Vater die zentrale Bezugsperson der Ich-Erzählerin ist. Der Vater ist gleichzeitig der fiktive Adressat des Lebensrückblickes, den die Ich-Erzählerin erzählerisch gestaltet, und sein wichtigster Protagonist. Seine Bedeutung für ihr Leben reflektiert die Ich-Erzählerin. Mit seinen Lebensentscheidungen und Verhaltensweisen setzt sie sich auseinander, während sie den Lebensweg ihrer Mutter relativ distanziert schildert. Es ist denkbar, daß der fehlenden Präsenz

thematisiert wie in den Erzählungen der männlichen Schriftsteller Biller oder Seligmann – neben der weiblichen Identität den wichtigsten Bereich dar, in dem die Selbstfindungsprozesse der Ich-Erzählerin ablaufen. In den Überschneidungen dieser beiden Identitätsbereiche werden wesentliche Züge ihrer literarischen Persönlichkeit konstituiert.

Die erste und die letzte der sechs Erzählungen in *Roman von einem Kinde* stellen den Anfangs- und den Endpunkt einer Entwicklung dar, in der eine junge ostdeutsche Jüdin sich zur Auswanderung aus der DDR entschließt und schließlich innerhalb der orthodoxen jüdischen Gemeinde Straßburgs sesshaft wird. Innerhalb der ersten drei Erzählungen werden die latente Unzufriedenheit und Fremdheit der Protagonistin in ihrem DDR-Alltag beschrieben. Die letzten drei Erzählungen thematisieren Grundlagen des jüdischen Glaubens und deren Bedeutung für das persönliche Leben der Protagonistin. Es wird deutlich, daß die Emigrationsentscheidung der ursprünglich nichtreligiösen Protagonistin von ihrem Gefühl der Heimatlosigkeit in der DDR geprägt ist und von ihrem Bedürfnis, den jüdischen Glauben und die religiöse Praxis als affirmatives Element in ihr Leben aufzunehmen.

Am Anfang des Erzählbandes steht die gleichnamige Erzählung „Roman von einem Kinde“, die von ihrem Volumen her die umfangreichste Erzählung ist. Dadurch kommt ihr ein besonderer Stellenwert zu. Der Text ist in der Briefform geschrieben. Adressat ist der ehemalige Partner der Schreiberin, Josef, dem sie von den Veränderungen ihres Lebens seit der Trennung von ihm berichtet. Neben Erinnerungen an die gemeinsam verbrachte Zeit wird der Brief von Schilderungen des weiblichen und mütterlichen Erlebens der Ich-Erzählerin geprägt und von Erfahrungen, die sie als neues Mitglied der jüdischen Gemeinde Ostberlins gemacht hat. Die Erfahrungen als Frau und Mutter werden in dem Brief nicht in Beziehung gesetzt zu den Erfahrungen in der jüdischen Gemeinschaft. Beide Erfahrungsbereiche sind sehr ambivalent konnotiert. Trotz einiger positiver Elemente in der Mutterschaft und in dem

der Mutter im Leben der Ich-Erzählerin das Fehlen einer geschlechtsspezifischen Reflexion ihres Jüdischseins entspricht.

Gemeinschaftsgefühl der Gemeinde überwiegen jedoch in beiden Bereichen die negativen Erfahrungen.

Das Gefühl der jüdischen Heimatlosigkeit resultiert vor allem aus der Situierung der Ich-Erzählerin in Deutschland. Es ist ein Gefühl des Fremdseins unter Deutschen, das selbst in engen Freundschaften nicht verschwindet. Oben wurde bereits die Textstelle erwähnt, in der die Ich-Erzählerin ihrer nichtjüdischen Freundin eine Abbildung in einer Illustrierten vorenthält, weil diese einen deutschen Soldaten zeigt, der eine Frau mit einem kleinen Jungen auf dem Arm jagt.⁶⁸ Da sie sich selbst unwillkürlich mit den abgebildeten Opfern identifiziert, ihre nichtjüdische Freundin aber entsprechend auf der Täterseite einordnen müßte, empfindet sie das Bild als Belastung für ihr Zusammensein.

In dem fiktiven Brief der Erzählung „Roman von einem Kinde“ gibt es mehrere Beispiele für die Identifizierung der Ich-Erzählerin mit den jüdischen Opfern. So erwähnt sie an anderer Stelle einen Traum, in dem sie sich selbst sieht zusammen „mit all den anderen in Auschwitz. Und in dem Traum dachte ich: Endlich habe ich meinen Platz im Leben gefunden.“⁶⁹

Ihr Selbstverständnis als Opfer bestimmt also ihr Leben in Deutschland und verursacht den unüberwindbaren Unterschied, den sie im Umgang mit ihren deutschen Freunden erlebt. Die wenigen Gefühle der Zugehörigkeit, die sie in ihrem Brief beschreibt, entstehen während des Pessachfestes⁷⁰ in der Ostberliner Jüdischen Gemeinde. Die dort erfahrene Kraft, die aus dem Zusammengehörigkeitsgefühl mit den anderen Gemeindemitgliedern erwächst, bildet einen starken Gegensatz zu den Momenten der Orientierungslosigkeit und Einsamkeit, die vorher die Erzählung dominierten. Genau wie in der vorigen Szene ist auch hier das Gefühl von besonderer Wichtigkeit, mit dem jüdischen Volk viele Generationen an Leidensgenossen zur Seite zu haben. So bezeichnet die Ich-Erzählerin sich selbst und einige andere Gemeindemitglieder, die keine Familien haben und deshalb gemeinsam zum

⁶⁸ Vgl.: Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“, S. 147.

⁶⁹ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 28.

⁷⁰ Das Pessachfest wird zur Erinnerung an die Befreiung Israels aus Ägypten gefeiert. An die Zeit der Gefangenschaft sollen die verschiedenen Speisen erinnern: zerstoßene Nüsse, mit Rotwein gemischt, als Hinweise auf die Tonerde, aus der die Vorfahren als Sklaven in Ägypten Ziegel brennen mußten, Salzwasser als Symbol der Tränen, bittere Kräuter als Zeichen des bitteren Loses etc. Vgl.: Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 45.

Sederessen⁷¹ von der Synagoge ins Gemeindehaus fahren, als die „verstreutesten unter den Verstreuten“⁷², und ihre gemeinsame Autofahrt, die sie über den Alexanderplatz führt, vergleicht sie mit dem Zug der Israeliten durch das Rote Meer. Dadurch scheint sich die biblische Vergangenheit, derer am Pessachfest gedacht wird, in der Jetztzeit der Ich-Erzählerin zu wiederholen:

Dann sind sie, die eine Familie haben, nach Hause gefahren, und die, die niemanden haben und ich auch, sind in das Gemeindehaus gefahren, denn dort war eine Sedertafel für sie gedeckt. Das winzige Häuflein verteilte sich auf ein paar Autos, denn das Gemeindehaus ist in einer anderen Straße als die Synagoge, und als sie losfuhren in den kleinen wackeligen Autos, da sah ich wirklich die verstreutesten unter den Verstreuten, die Juden unter den Juden. Wir fuhren über die Prenzlauer Allee über den Alexanderplatz. Der Alexanderplatz ist mir früher so schwer gewesen und stand mir immer als ein Hindernis im Weg, durch das ich mich durchkämpfen mußte, und meistens waren hier schon alle Wege verloren von all dem Rennen und Warten und Weitergehen und Treppen hinauf und hinab, da war alle meine Kraft schon verbraucht. Aber seltsam, an diesem Tage, als ich mitten in dem versprengten Häuflein hinüberklapperte, da wurde mir dieser Platz so leicht, sogar lächerlich, denn wir mußten gar nicht hindurch durch ihn, er öffnete sich vor uns wie das Rote Meer, und die ewig graue, verdunkelnde Wolkensäule schüttete ihren Regen aus, und als wir uns umsahen, da stürmte es und tobte es, und der Alexanderplatz blieb hinter uns und holte uns nicht mehr ein und versank in Nebel und Regen wie Pharaos Heer.⁷³

Trotz der Geborgenheit, die die Ich-Erzählerin in ihrer Gemeinde erfährt, empfindet sie es gleichzeitig als Widersprüchlichkeit, einer jüdischen Gemeinde in Ostberlin anzugehören, wo nicht nur die deutsche Geschichte, sondern auch die religionsverneinende Politik der DDR-Regierung die Existenz einer solchen Gemeinde fragwürdig macht.⁷⁴ Die fehlende Selbstverständlichkeit jüdischen Lebens in Ostberlin wird deutlich, als die Ich-Erzählerin mitten in der Schilderung der Lesung aufzählt, woher man die unterschiedlichen koscheren

⁷¹ Die ersten beiden Abende des Pessachfestes heißen Seder-Abende, weil an ihnen ein längerer häuslicher Familiengottesdienst nach einer genau vorgezeichneten „Ordnung“ (Seder) stattfindet. Vgl.: Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 45.

⁷² Diese Formulierung läßt sich als Referenz auf verschiedene Thorastellen lesen. In Gen. 13:16 empfängt Abraham die Verheißung Gottes, daß seine Nachkommen so zahlreich sein werden wie der Staub auf der Erde. Aufgrund der bitteren Diasporaerfahrungen wurde dieses Versprechen jedoch umgedeutet als Fluch, daß die Nachkommen auf der ganzen Welt zerstreut sein würden, genau wie der Staub der Erde, und sie genau wie dieser Staub zwar beständig aber gleichzeitig zermahlen zwischen den Nationen sein würden. In Jer. 29:14 wird berichtet, daß der Prophet Jeremia während des babylonischen Exils den gefangenen Juden das Versprechen Gottes übermittelt habe, daß er sie aus allen Völkern und von allen Orten, wohin er sie verstoßen habe, sammeln würde und nach Israel zurückführen. Vgl.: Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 7/8.

Darüber hinaus erweckt diese Formulierung eine Assoziation an „den geretteten Rest“, von dem es in Esra 9:15 heißt: „Herr, Gott Israels, du bist gerecht, darum hast du uns als geretteten Rest übriggelassen, wie es heute der Fall ist.“ Zit. nach Urban, Susanne: *Die Freiheit kam erst später*. A.a.O., S. 181 / Anmerkung 3. Als „Rest der Geretteten“ (hebr. Sheerit Hapleita) bezeichneten sich nach 1945 auch die Überlebenden der Shoah. Vgl.: Ebd., S. 171.

⁷³ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 24f.

⁷⁴ Zur Entwicklung der jüdischen Gemeinden in der DDR vgl.: Die Möglichkeitsbedingungen des jungen jüdischen Diskurses in Deutschland, S. 28f.

Lebensmittel besorgen mußte, um die Zeremonie durchführen zu können, und erwähnt, daß der Kantor aus Westberlin kommen mußte. Im Anschluß an diese Aufzählung stellt sie fest, daß es ein wirklich erfülltes jüdisches Leben in dieser jüdischen Gemeinde wohl nicht geben könnte, was sie an der Abwesenheit der Religionsväter festmacht:

Und woher würde Elias⁷⁵ kommen, für den wir die Tür offenstehen gelassen hatten? Und wird er kommen? Aber ich wußte irgendwie, daß er nicht kommen wird. Ich hatte es mir schon so oft überlegt, Elias oder Messias oder Gott – von denen kann sich keiner mehr hier blicken lassen.⁷⁶

Die Zweifel der Ich-Erzählerin an der Möglichkeit eines erfüllten, selbstbewußten Lebens als Jüdin in Deutschland besitzen eine Entsprechung in den Zweifeln der Ich-Erzählerin an ihrer Existenz als Frau und Mutter. Viele der direkten Anreden an ihren ehemaligen Partner Josef bringen eine grundsätzliche Lebensangst zum Ausdruck:

Und was willst Du denn eigentlich schaffen, fragst Du mich. Ich meine das ganze Leben. Denn meistens denke ich doch, daß ich es nicht schaffe, und daß ich nichts schaffe.⁷⁷

Die Zweifel und Unsicherheiten, die die Ich-Erzählerin bei sich konstatiert, stehen unmittelbar mit ihrem weiblichen Erleben in Verbindung. Das weibliche Erleben setzt sich aus ihren partnerschaftlichen Erfahrungen und aus dem Erlebnis ihrer Mutterschaft zusammen. Die Erfahrung von Geburt und Mutterschaft wird dabei durchaus als Quelle von Lebensfreude und -zuversicht konnotiert und setzt bei der Ich-Erzählerin ungeahnte Glücksgefühle frei. Neben den Glücksgefühlen bringt das mütterliche Erleben aber auch eine gesteigerte Ängstlichkeit mit sich. Die Verantwortung für ihr Kind empfindet die Ich-Erzählerin manchmal in Form einer gesteigerten Verletzlichkeit:

Vor dieser Zeit an dachte ich, wenn man ein Kind hat, dann ist man geschützter und abgewehrter gegen draußen und gegen alles. Aber das ist gar nicht so, denn in allem ist gleich wieder soviel Angst und so viel Bangigkeit und man wird noch viel empfindlicher als vorher.⁷⁸

Diese Hilflosigkeit wird durch keine der Beziehungen, welche die Ich-Erzählerin führt, gemindert, sondern im Gegenteil eher verstärkt. In einem Traum, in dem sie über einem mit Schmutzwäsche verstopften Klosett verzweifelt, erfährt sie von ihrem Freund keinerlei Unterstützung. Zunächst

⁷⁵ Am Seder-Abend steht ein voller Becher, der nicht geleert werden darf, auf der Tafel. Er soll für den in der Verkleidung eines fremden Gastes erwarteten Propheten Elia bereitstehen. Vgl.: Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 45.

⁷⁶ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 26.

⁷⁷ Ebd., S. 29.

⁷⁸ Ebd., S. 19.

nimmt er von den Vorgängen keine Kenntnis, und als er auf ihr Rufen hin dann herbeieilt, wird er sofort ohnmächtig. Dieser Traum ist bezeichnend für die verschiedenen Erfahrungen der Ich-Erzählerin, bei denen sie sich von ihren männlichen Partnern oder Freunden unverstanden und in ihren Bedürfnissen ignoriert fühlt. Sie führt diesen Mangel an gegenseitigem Verständnis auf die grundsätzliche Verschiedenheit von Männern und Frauen zurück, die ihr in einem Malkurs in ihrer ganzen Plastizität deutlich wurde:

Ein Mann ist doch schon in seiner ganzen Gestalt gerader, mit schärferen Linien und sogar manchen Kanten. In den letzten beiden Wintern bin ich oft abends zum Aktzeichnen gegangen. Wir hatten dort Männer und Frauen als Modelle, und dabei habe ich es erst richtig bemerkt, wie bei den Männern alles so gerade und bei den Frauen alles so rund ist. Und da dachte ich mir oft, daß wohl die Männer schon aus ihrer Gestalt heraus ihren Weg so gerade gehen können.⁷⁹

Die Enttäuschungen, die die Ich-Erzählerin im Umgang mit männlichen Partnern erlebt, führt dazu, daß die Mutter und Freundinnen zu ihren engsten Bezugspersonen werden, wie sich z.B. bei der Geburt ihres Kindes zeigt: „Außer meiner Mutter und meinen Freundinnen hat sonst keiner auf das Kind gewartet.“⁸⁰ Dadurch, daß diese weibliche Loyalität aus dem Mangel an funktionierender zwischengeschlechtlicher Partnerschaft erwächst, erscheint sie in ihrer Wirkung allerdings etwas eingeschränkt und brüchig.⁸¹ Die Ich-Erzählerin hat sich sowohl mit ihrem ehemaligen Partner Josef als auch mit ihrem späteren Freund nach einer traditionell familiären Verbindung gesehnt, was ihre Hinwendung zu Mutter und Freundinnen eher als Rückzug bzw. Flucht konnotiert denn als bewußten und entsprechend gewünschten Akt. Eher kleinlaut und manchmal etwas trotzig wirken in diesem Kontext die Worte, mit denen sie ihre Entscheidung schildert, sich von dem zweiten Partner zu trennen.

Die Versagensängste, welche die Ich-Erzählerin in bezug auf ihre Mutterschaft entwickelt, sind also gekoppelt mit dem Gefühl, als Frau und Partnerin zu versagen. Sie empfindet eine unüberbrückbare Diskrepanz zwischen ihrem tatsächlichen Befinden und dem gesellschaftlichen Ideal, dem zufolge

⁷⁹ Ebd., S. 30. Diese Assoziation der Ich-Erzählerin verrät ihre Prägung durch typische Geschlechterstereotype, nach denen Männer „stark, logisch und kompetent“ sind, Frauen hingegen „schwach, irrational und intuitiv“. Vgl.: Wisniewski, Roswitha: Anthropologie. In: Kunst, Hermann und Wisniewski, Roswitha (Hg.): *Handbuch für Frauenfragen*. A.a.O., S. 44.

⁸⁰ Honigmann, Barbara. *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 16.

⁸¹ In diesem Punkt besteht eine Parallele zu der Art der weiblichen Loyalität, wie sie in *Die dreizehnte Fee* von Katja Behrens geschildert worden ist. Auch dort wird die Lebensgemeinschaft der drei Frauengenerationen von jeder einzelnen eher als „Notgemeinschaft“ empfunden. Vgl.: Gesellschaftlichen Ausgrenzung, S. 305.

beruflicher Erfolg, Mutterglück, harmonische Partnerschaft und ein großer Freundeskreis sich nicht ausschließen müssen.⁸² Das daraus resultierende Bewußtsein, lebensuntüchtig zu sein und ihrer gesellschaftlichen Weiblichkeitsrolle nicht gerecht zu werden, führt zu Zuständen der Handlungsunfähigkeit und Erstarrung, die von der Ich-Erzählerin als Krankheit empfunden werden:

*Siehst Du mich, ich liege krank im Bett, und ich liege schon so lange im Bett, daß es mir manchmal scheint, als ob ich gar nicht mehr aufstehen kann und nie mehr gesund werde. Natürlich, eine richtige Krankheit habe ich gar nicht, und es ist ja lächerlich, daß einem ein Arzt helfen möchte. [...]»⁸³
Ich kann es gar nicht sagen, wie sehr ich mich nach fremden Städten und fremden Ländern sehne. Manchmal, wenn ich krank im Bett liege, dann ist es, glaube ich, oft nur von dem Schmerz, daß ich davon so abgeschnitten bin.⁸⁴*

Diese „Krankheit“, also das „Leiden“ an dem Auseinanderklaffen von Selbstwahrnehmung und gesellschaftlichen Weiblichkeitsentwürfen, ist Sigrid Weigel zufolge eine typische Frauenkrankheit. In einer Untersuchung mehrerer autobiographischer Berichte von depressiven und magersüchtigen Frauen kommt sie zu dem Schluß, daß „psychische und psychosomatische Leiden von Frauen [...] nicht unabhängig von der latenten Schizophrenie⁸⁵ zu betrachten [sind], in der Frauen heute leben müssen. Die Anteile von „Weiblichkeit“, die Frauen moralisches Ansehen verleihen und die auch die Utopie einer *anderen* Lebensweise in sich bergen (Sensibilität, Verständnis- und Liebesfähigkeit, Sozialverhalten, Konkretheit, Nähe etc.), begründen gerade damit ihren gesellschaftlichen Ort als Unterlegene. Und die herrschenden Frauenbilder und Weiblichkeitsmuster stehen in einem eklatanten Widerspruch zur sozialen und psychischen Realität von Frauen. Diese Widersprüche sind als Risse in die weibliche Identität eingeschrieben. Mit der Geschwätzigkeit des hysterischen,

⁸² Dieses Ideal läßt sich nicht mehr als typisches Frauenbild einer patriarchalischen Gesellschaft einordnen. Es ist vielmehr das Ideal einer dynamischen, erfolgsorientierten Industriegesellschaft am Ende des 20. Jahrhunderts. Da diese zwar Gleichberechtigung propagiert, aber weiterhin einseitig den Frauen die Verantwortung für Haushalt und Familie zuspricht, entsteht eine Mehrfachbelastung der Frauen, die sie häufig an ihren eigenen Ansprüchen scheitern lassen. Vgl.: Estor, Marita: Beruf. In: Lissner, Anneliese und Süssmuth, Rita, Walter, Karin (Hg.): *Frauenlexikon*. A.a.O., S. 108.

⁸³ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 9f.

⁸⁴ Ebd., S. 39.

⁸⁵ Zu den Widersprüchen zwischen traditionellen Weiblichkeitsidealen und den Anforderungen der modernen Industriegesellschaft vgl.: Beck-Gernsheim, Elisabeth: Frauenrollen / Frauenleitbilder. In: Lissner, Anneliese und Süssmuth, Rita, Walter, Karin (Hg.): *Frauenlexikon*. A.a.O., S. 381f.

magersüchtigen oder depressiven Körpers verschaffen sich nun Frauen, die in der männlichen Ordnung zum Schweigen verurteilt sind, Gehör.“⁸⁶

Der Versuch der Ich-Erzählerin, sich schriftlich – in dem Brief an ihren ehemaligen Partner Jakob – mit ihren Problemen auseinanderzusetzen, kann dann laut Weigel als „sekundäre Ausdrucksform“ ihrer individuellen Konflikte interpretiert werden, insofern ihr „eine primäre, die der somatischen oder psychosomatischen Symptome vorausgegangen ist“.⁸⁷

Eine solche schriftliche Verarbeitungsform ist jedoch von einem ähnlichen Dilemma geprägt wie es das Leben der Frau in der patriarchalischen Gesellschaft bestimmt, da es die Frau wiederum einer männlichen Ordnung, nämlich der Sprache, unterwirft.⁸⁸

Dieses Dilemma könnte als ursächlich für ein gewisses Unbehagen angesehen werden, das die Ich-Erzählerin dem Medium Sprache gegenüber empfindet. Sie muß vor sich selber betonen, daß sie die Abfassung ihres Briefes für sinnvoll hält, obwohl sie fürchtet, daß ihr (weiblicher) Gebrauch der Sprache für den männlichen Adressaten des Briefes unverständlich ist:

*Du sagst bestimmt, da muß man schon ganz schön tief unten sein, wenn man mit so was anfängt, mit langen Briefen und Romanen. Ich weiß auch, daß Du denkst, daß das alles nichts hilft, aber Du weißt auch, daß ich denke, es hilft doch. [...] Ich möchte Dir schreiben, wie es mir geht und wie alles gekommen ist und wie alles geworden ist. Manchmal habe ich Angst, daß Du mir böse bist. Ich möchte so viel erzählen, erzählen, alles erzählen, und Du müchtest immer stumm sein. Warum?*⁸⁹

So ist das weibliche Erleben der Ich-Erzählerin in der ersten Erzählung von einer durchgehenden Unsicherheit und Zerrissenheit geprägt, die mit der oben analysierten Heimatlosigkeit einhergeht, welche ihre jüdische Existenz in Deutschland dominiert.

Die negativen Konnotationen bezüglich des weiblichen und des jüdischen Erlebens sind in der letzten Erzählung weitgehend verschwunden. Die jüdische Religion ist zu der zentralen Instanz im Leben der Ich-Erzählerin geworden. Wie durchdrungen sie von dem Bedürfnis nach einem Leben in Einklang mit den religiösen Vorschriften ist, wird deutlich, wenn sie ihre Entscheidung zur

⁸⁶ Weigel, Sigrid: *Die Stimme der Medusa*. A.a.O., S. 115.

⁸⁷ Ebd., S. 113.

⁸⁸ Dieser Zustand wird von der feministischen Kritik problematisiert und einer grundsätzlichen Sprach- und Gesellschaftskritik unterzogen. Vgl.: Das Identitätsfeld der weiblichen „Anderen“, S. 292.

Emigration nach Straßburg in Anlehnung an biblische Lehren formuliert: „Warum: weil ich es so wollte. Warum wollte ich es: wegen der Auferstehung der Toten.“⁹⁰ In diesen Worten kommt das theologische Verständnis zum Ausdruck, daß ein gottgefälliges Leben neben Anerkennung in der diesseitigen Welt auch das Weiterleben der Seele nach dem Tod bewirkt. Die Realisierung ihrer Emigrationsentscheidung, die die Ich-Erzählerin selber als „dreifachen Todessprung ohne Netz: vom Osten in den Westen, von Deutschland nach Frankreich und aus der Assimilation mitten in das Thora-Judentum hinein“⁹¹ bezeichnet, fällt ihr nicht immer leicht. Sie empfindet den Prozeß der Eingewöhnung oftmals als schmerzhaft und anstrengend. Neben den Gefühlen des Fremdseins in der fremden Kultur und Sprache setzt sich teilweise auch die Wahrnehmung der Juden als Leidens- bzw. Opfergemeinschaft fort, die das jüdische Selbstverständnis der Ich-Erzählerin in Deutschland dominierte. Die Sichtbarkeit der orthodoxen jüdischen Gemeinde in Straßburg ist der Ich-Erzählerin zunächst unheimlich:

*Ich mußte es ja vorher, daß es hier so viele Juden gibt, und doch bin ich erstaunt, wenn ich es jetzt sehe, und bin erschrocken, und denke, daß es so in Berlin vor Hitler war, und denke auch, daß das nicht gut gehen kann auf die Dauer. Und bin erschrocken über meine Erschrockenheit.*⁹²

Die Ich-Erzählerin beschönigt in den Beobachtungen und Reflexionen über ihren neuen Straßburger Alltag nichts. Sie ist durch die bewußte Hinwendung zum Judentum kein anderer Mensch geworden. Unsicherheit und Verzagtheit prägen nach wie vor ihr Lebensgefühl. Auch empfindet sie gegenüber den ausgelassenen, extrovertierten Feierlichkeiten, die zum Alltag der großen jüdischen Gemeinde in Straßburg gehören, noch eine gewisse innere Distanz. Trotzdem lassen sich grundlegende Unterschiede zu dem Lebensgefühl diagnostizieren, welches in der ersten Erzählung zum Ausdruck kam. Die Mühseligkeiten, die die Ich-Erzählerin durch ihre Emigration nach Straßburg auf sich nimmt, erscheinen sinnvoll. Sie stellen unvermeidbare Schwierigkeiten auf dem Weg zu einer neuen, sinnhaften Existenz der Ich-Erzählerin in Straßburg dar. Diese Perspektive, die Mühsal und Verdruß im Alltag der Ich-Erzählerin relativiert, gab es in Deutschland nicht. Eine in sich ruhende, ausgefüllte jüdische Existenz, so die Erkenntnis der Ich-Erzählerin in „Roman

⁸⁹ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 9.

⁹⁰ Ebd., S. 111.

⁹¹ Ebd., S. 111.

⁹² Ebd., S. 115.

von einem Kinde“, konnte ihr Deutschland nicht bieten. Das Bewußtsein, in Straßburg auf dem Weg zu einer solchen Existenz zu sein, macht die grundverschiedene Qualität ihres Lebensgefühls dort aus. Dieses Gefühl des „Auf-dem-Weg-Seins“ wird in der Erzählung „Bonsoir, Madame Benhamou“ auch metaphorisch umgesetzt: Die Erzählung beginnt mit der Beschreibung, wie die Ich-Erzählerin sich mit ihrem Fahrrad „auf den Weg macht“ zu dem Haus der Familie Benhamou, wo sie gemeinsam mit „vier, fünf Frauen“⁹³ aus Thora und Talmud „lernt“. Eingebettet in kurze Eindrücke von ihrem 15-minütigen Fahrradweg besteht der Hauptteil der Erzählung aus den bereits erwähnten Reflexionen der Ich-Erzählerin über die Folgen ihres Entschlusses, Deutschland zu verlassen und nach Frankreich auszuwandern. Das „Auf-dem-Weg-Sein“ fällt also zusammen mit den Schilderungen der Schwierigkeiten, mit denen sich die Ich-Erzählerin in ihrer neuen Umgebung konfrontiert sieht. Diese Reflexionen werden beendet durch die Ankunft der Ich-Erzählerin am Haus der Familie Benhamou. Das religiöse Lernen, dem sie sich dort unter Madame Benhamous Leitung widmet, steht in diesem Kontext als *pars pro toto* für die Gesamtheit religiösen Daseins. Die Beschreibung der herzlichen Begrüßung durch die Familie Benhamou symbolisiert dadurch die Begrüßung der Ich-Erzählerin in der jüdischen Gemeinschaft. Es wird deutlich, daß die Auswanderung der Ich-Erzählerin als Umsetzung einer inneren Entwicklung zu verstehen ist, an dessen Ende die Ankunft der Ich-Erzählerin in einem durch menschliche Gemeinschaft, religiöse Tradition und Glauben definierten Judentum steht.

Obwohl nicht unmittelbar ersichtlich, bewirkt die neue religiöse Ausrichtung ihres Lebens auch eine grundsätzliche Veränderung im weiblichen Erleben der Ich-Erzählerin. Eine neue Selbstverständlichkeit dominiert ihre Muttergefühle, die frei sind von der physischen Euphorie der ersten Mutterschaft und von der psychischen Labilität, mit der sie auf die Verantwortung der Mutterrolle reagiert hat. Von ihren Kindern – es sind mittlerweile zwei – wird in der letzten Erzählung lediglich erwähnt, daß sie in einem jüdischen Kindergarten und einer jüdischen Schule untergebracht sind, und daß die Lernstunden bei Madame Benhamou ihretwegen, und wegen der Kinder der anderen Frauen, erst abends stattfinden können. Durch die Erwähnung der anderen Frauen, die

⁹³ Ebd., S. 111.

bei Madame Benhamou lernen, wird deutlich, wie selbstverständlich ein solcher Tagesablauf ist, in dem sowohl Kinder als auch Haushalt, (eventuell) Beruf und Ausübung der Religion integriert werden. Die Verbindung von häuslicher Intimität, in der die Treffen bei Madame Benhamou abgehalten werden – sie kocht zwischendurch das Essen für den nächsten Tag, versorgt ihre Kinder und bringt sie zu Bett – und religiösem Lernen entspricht genau den Vorstellungen der jüdischen Tradition über die Rolle der Frau:

Die Trennung der Geschlechter ist in den religiösen Schriften des Judentums fest verankert. Die Geschlechter werden dabei gleichwertig nebeneinandergestellt, wobei aber ihre funktionale Unterschiedlichkeit stark betont wird. Die Mutterschaft wird zur Bestimmung der Frau erklärt, die Mütterlichkeit wird idealisiert. Die angeblich „natürliche“ Unterschiedlichkeit zwischen Frau und Mann dient als Begründung für eine kulturelle Arbeitsteilung, die zu einer weitestgehenden Trennung der Lebensräume führt. Rahel Monika Herweg analysiert in ihrer Untersuchung *Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat*⁹⁴ sehr detailliert die geschlechtsspezifische Rollenverteilung der jüdischen Tradition. Sie beschreibt, wie die Texte der Thora ein idealisiertes Mutterbild etablieren, das konstitutiver Bestandteil der jüdischen Gesellschaft ist.⁹⁵

Das traditionelle jüdische Verständnis, so führt Herweg aus, empfindet die weibliche Fruchtbarkeit als Geschenk Gottes, durch welches dieser den

⁹⁴ Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O.

⁹⁵ Genau wie es auch in Arbeiten ihrer Lehrerin Pnina Navé Levinson deutlich wird, ist es Rahel Monika Herweg ein Anliegen, die konzeptionelle Gleichberechtigung, bzw. den eigenständigen Machtbereich der Frau in der jüdischen Tradition aufzuzeigen – das Titelschlagwort des „Matriarchats“ ist ein deutlicher Hinweis auf den Aspekt der Macht in Herwegs Verständnis der weiblich-mütterlichen Geschlechtsrolle. Levinsons und Herwegs Arbeiten lassen sich als Gegenpol oder Erwiderung zu Aussagen feministischer Kritikerinnen verstehen, die die traditionellen jüdischen Geschlechtsrollen als Manifestation einer ausgeprägt androzentrischen Weltsicht bewerten. Im Rahmen solcher Untersuchungen über die sozio-historische Stellung der jüdischen Frau wurde die jüdische Tradition als extrem patriarchalische und frauenfeindliche Ordnung dargestellt.

Gerade weil Levinson und Herweg bestimmte gesellschaftsgeschichtliche Entwicklungen und Verschiebungen im jüdischen Frauenbild gleichfalls als sehr problematisch ansehen, weisen sie darauf hin, wie weit die gesellschaftsgeschichtliche Wirklichkeit sich häufig von dem ursprünglichen, biblischen Entwurf der Geschlechtsrollen entfernt hat. Korrekturen der gesellschaftlichen Praxis zugunsten einer ursprünglich vorhandenen Gleichberechtigung und Angleichungen der religiösen Bräuche an die gesellschaftlichen Gegebenheiten des ausgehenden 20. Jahrhunderts werden deshalb auch von ihnen gefordert.

M.E. kommt das Bild der jüdischen Frau, das Barbara Honigmann in der Erzählung „Bonsoir, Madame Benhamou“ entwirft, den Darstellungen Herwegs über die weiblich-mütterliche Geschlechtsrolle der jüdischen Frau sehr nahe.

Fortbestand des jüdischen Volkes sichert.⁹⁶ In verschiedenen Erzählungen der jüdischen Überlieferung wird der fürsorgende, beschützende Mutterinstinkt herausgestellt. Die Qualität dieser Mutterliebe wird der Liebe gleichgestellt, die Gott seinem Volk Israel entgegenbringt.⁹⁷ Vor dem Hintergrund dieses biblischen Mutterbildes, so führt Herweg weiter aus, entstand das Konzept der „Schechina“, die als der „in die Welt ergossene, weibliche Aspekt Gottes gedacht wird. Gleich einer Mutter, die ihr Kind niemals aus den Augen verliert, begleitet die Schechina („Gottmutter“) das Volk Israel auf seinem Weg durch die Geschichte, durch Exil und Leid [...]“⁹⁸.

Die Idealisierung der Mutterschaft und der Auftrag für eine reiche Nachkommenschaft lassen die Familie zur einzig anerkannten Lebensform in der jüdischen Tradition werden.⁹⁹ Neben der Verpflichtung zur Fortpflanzung entspricht die eheliche Lebensform auch einem anderen jüdischen Grundverständnis: Die gleichberechtigt nebeneinanderstehenden Geschlechter werden jedes für sich als unvollkommen betrachtet. Erst in der partnerschaftlichen Vereinigung erlangen sie die von ihrem Schöpfer konzipierte Ganzheit und können sich dann erst seines Wohlwollens sicher sein.¹⁰⁰ Die Ehe ist neben dem Studium der Thora eines der zentralen Gebote des Judentums; sie ist heilig und „heiligt“ das Leben der Eheleute.

Neben der Erhaltung der Familienreinheit durch monatliche Tauchbäder¹⁰¹ obliegt der jüdischen Frau die Ausübung kultischer Rituale im häuslichen

⁹⁶ Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 18ff.

⁹⁷ Ebd., S. 35ff.

⁹⁸ Ebd., S. 37.

⁹⁹ Ebd., S. 38ff. Zu den Debatten um die Bestimmung des „Geschlechtscharakters“ der Frau in der bürgerlichen Gesellschaft um 1800 vgl.: Scholz, Hannelore: *Widersprüche im bürgerlichen Frauenbild. Zur ästhetischen Reflexion und poetischen Praxis bei Lessing, Friedrich Schlegel und Schiller*. Weinheim 1992 (Ergebnisse der Frauenforschung, Bd. 26), S. 96ff.

¹⁰⁰ Unverheiratete waren in ihren Rechten innerhalb der Gemeinde gegenüber Verheirateten häufig eingeschränkt. So verweist Herweg auf eine Verordnung der Jüdischen Gemeinde in Jerusalem von 1842, derzufolge keine ledigen Männer zwischen 20 und 60 in der Heiligen Stadt wohnen sollten. In Amerika ist es z.T. heute noch üblich, daß nur Ehepaare über das Wahlrecht in ihren Gemeinden verfügen. Vgl.: Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 40.

¹⁰¹ Das Judentum belegt die Menstruation der Frau mit dem Status der Unreinheit, der sich auf alle Menschen und Gegenstände überträgt, die die menstruierende Frau während dieser Zeit berührt. Deshalb wird die jüdische Frau während der Periode der Unreinheit nicht nur explizit vom Besuch der Synagoge, sondern faktisch von der Teilnahme an allen sozialen Interaktionen ausgeschlossen. Über die Tage der eigentlichen Regelblutung hinaus muß die jüdische Frau sieben Tage vergehen lassen, ehe sie sich der *mikveh*, einem Säuberungsritual, unterzieht, um die familiäre Reinheit wiederherzustellen. Vgl.: Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 561. Trotz dieser recht weitreichend erscheinenden Beschränkungen des weiblichen Alltages betont Herweg, daß der Begriff der kultischen Unreinheit eine Kategorie ohne negative Implikationen sei und gleichermaßen auf Männer angewandt werde (z.B. nach Samenerguß oder nach

Rahmen. Betrachtet man die grundlegende Bedeutung, die dem familiären, häuslichen Bereich in der jüdischen Tradition zukommt – in ihm wird jüdisches Leben „geheiligt“ –, tritt die Wichtigkeit dieser häuslichen Kompetenzen hervor. Die jüdische Hausfrau sorgt für die Reinheit der Küche, sie bietet das symbolische Brotteigopfer dar und entzündet die Sabbatkerzen. Da diese Handlungen analog zu priesterlichen Ritualen in der Synagoge konzipiert waren (Prüfung der Genußfähigkeit geschlachteter Tiere, Brandopfer, Entzündung der Weihlampen), spricht man auch von der „Priesterschaft“ der jüdischen Frau.¹⁰² Als „Priesterin“ des Hauses müssen jüdische Frauen daher über umfangreiche halachische Kenntnisse verfügen.¹⁰³

In Honigmanns Erzählung „Bonsoir, Madame Benhamou“ berührt die Beschreibung der gemeinsamen Lernabende bei Madame Benhamou verschiedene Aspekte dieses traditionellen jüdischen Frauenbildes. Die Erwähnung, daß im Nebenzimmer der Wohnung der Gatte von Madame Benhamou zusammen mit anderen Männern Thora und Talmud studiert, etabliert die Trennung der Geschlechter innerhalb des religiösen Kontextes.¹⁰⁴ Alle der partizipierenden Frauen sind Mütter, weshalb die Lernabende bei Madame Benhamou auch erst abends stattfinden können. Als Mutter und Hausfrau wird die Figur Madame Benhamou innerhalb ihres häuslichen Wirkungskreises gezeigt. Auch wenn innerhalb der Erzählung nicht explizit darauf verwiesen wird, daß dabei traditionelle Reinheitsvorschriften beachtet werden, erscheint diese Annahme im Kontext der orthodoxen Straßburger Gemeinde durchaus zulässig.

Die jüdische Ich-Erzählerin wird als gleichberechtigte, selbstverständliche Teilnehmerin dieses jüdischen Diskurses präsentiert. Die jüdischen

Totenberührung). Herweg führt aus, daß diese Phasen der Unreinheit, der „Nidda“, nicht als Diskriminierung, sondern als Respektbeweis und Scheu der Frau gegenüber zu verstehen seien. Ihr wird damit das Recht zugestanden, sich zu bestimmten Zeiten zurückzuziehen und ganz auf ihren Körper zu konzentrieren. Eine Beschränkung erfährt eher der Ehemann, so Herweg, da während der Nidda-Phasen kein Geschlechtsverkehr erlaubt ist. Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 70.

¹⁰² Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 88ff. Zur Bedeutung der jüdischen Familienmutter als Bewahrerin und Vermittlerin von jüdischer Tradition und Glauben vgl. auch: Kaplan, Marion: Priestess and Hausfrau: Women and Tradition in the German-Jewish Family. In: Cohen, Steven und Hyman, Paula (Hg.): *The Jewish Family. Myths and Reality*. New York 1986, S. 62-81; Hyman, Paula: *The Other Half*. A.a.O., S. 105-113.

¹⁰³ Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 84.

¹⁰⁴ Obwohl in der Erzählung nicht darauf hingewiesen wird, ist anzunehmen, daß der Gatte von Madame Benhamou die religiösen Diskussionen am Sabbat in der Synagoge fortführt – dem traditionellen Wirkungsort der Männergemeinschaft. Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 82.

Geschlechtsrollen, die innerhalb dieses Diskurses vermittelt und praktiziert werden, scheinen daher auch von ihr als angemessen und sinnvoll anerkannt zu werden. Wie bereits erwähnt, wird eine bedeutungstiftende, stabilisierende Wirkung des jüdischen Frauenbildes auf die Ich-Erzählerin außerdem durch die Tatsache suggeriert, daß eine neue Ausgeglichenheit und Ruhe ihr mütterliches Erleben prägt. Die Geschlechtsrolle der jüdischen Frau scheint der Ich-Erzählerin in „Bonsoir, Madame Benhamou“ einen Identitätsentwurf zu bieten, in dem weibliches und jüdisches Erleben in einem sinnhaften, ausgeglichenen Ich-Gefühl resultiert. So wird in dem Erzählband *Roman von einem Kinde* vor allem das sinnstiftende, bereichernde Potential betont, welches religiöse Inhalte und orthodoxe Lebensformen für die Gesellschaften der Jetztzeit besitzen können.

Die ausgesprochen positive Konnotation der jüdischen Orthodoxie, die in dem Erzählband *Roman von einem Kinde* vor allem aus der Gegenüberstellung zu den Gefühlen der Heimatlosigkeit und Fremdheit resultiert, die das Leben der jüdischen Ich-Erzählerin in der säkularen DDR-Gesellschaft prägen, wird in Honigmanns Erzählung *Soharas Reise* eingeschränkt.

Die Ich-Erzählerin Sohara Serfaty in Honigmanns Erzählung *Soharas Reise* ist eine orthodox-gläubige Jüdin.¹⁰⁵ Die dunkelhäutige Sephardim – die lautliche Ähnlichkeit von „sephardisch“ und „Serfaty“ mag von der Autorin bewußt gewählt worden sein – ist innerhalb der jüdischen Gemeinde der algerischen Hafenstadt Oran aufgewachsen.¹⁰⁶ Die Reinheitsvorschriften der orthodoxen Tradition, die Speisevorschriften, Festtagsrituale, Gebets- und Verhaltensmuster werden von ihr äußerst penibel eingehalten, wobei einige ihrer religiös begründeten Gewohnheiten deutlich die Grenze zum Aberglauben überschreiten.¹⁰⁷ Die Eingebundenheit der Ich-Erzählerin in den jüdischen Glauben zeigt sich auch daran, daß sie sich zum Ausdruck ihrer Gefühle und Gedanken sehr häufig biblischer Vergleiche bedient. Das

¹⁰⁵ Zum Handlungsverlauf der Erzählung vgl.: Sprache, S. 280ff.

¹⁰⁶ Oran ist der Ausgangspunkt der westlichen Sahara-Route – auch hier ließe sich ein assoziatives Spiel mit der lautlichen Ähnlichkeit von „Sahara“ und „Sohara“ vermuten.

¹⁰⁷ Z.B. glaubt die Ich-Erzählerin an magische Zahlen, deren Nennung entweder Glück oder Unglück bringt; sie schüttet ein Glas Wasser hinter einem scheidenden Besucher aus, um sich seiner glücklichen Rückkehr zu versichern; sie ist dankbar für kleinere Unglücksfälle oder Mißgeschicke, weil sie hofft, daß ihr dadurch ein größeres Unglück erspart bleibt. Honigmann, Barbara: *Soharas Reise*. A.a.O., S. 76f.

Verhältnis zu ihrer Schwester vergleicht sie z.B. mit dem Verhältnis der beiden Töchter Labans, Rahel und Lea, über die im ersten Buch Mose¹⁰⁸ berichtet wird. Es heißt bei Honigmann:

Meine Schwester hatte es leicht, sie war nämlich hübsch und frech von Natur, mit ihren dunklen Augen und dunklen Locken, sie war immer umworben wie Rachel, und ich fühlte mich häßlich mit meinen aschblonden Strähnen und zurückgesetzt wie Lea. Ich war oft eifersüchtig auf sie, aber später hat mich Gott doch noch, wie Lea, mit sechs Kindern belohnt, und meine Schwester hat nur zwei, wie Rachel.¹⁰⁹

In dieser Textstelle wird auch deutlich, mit welcher Ausschließlichkeit die Lebens- und Identitätsentwürfe der Ich-Erzählerin auf der traditionellen Geschlechtsrolle der jüdischen Frau als Mutter beruhen. Alternativen zu Heirat (selbstverständlich eines jüdischen Mannes) und Mutterschaft existieren für die Ich-Erzählerin nicht. Diese Glücksvorstellungen lassen sich als Internalisierungen gesellschaftlicher Normvorstellungen charakterisieren. Es geht bei der ersehnten Ehe um einen gesellschaftlichen Status und nicht um Aspekte individueller Persönlichkeitsentfaltung oder Verwirklichungen romantischer Liebeskonzepte. Die frühere Heirat ihrer jüngeren Schwester stellt für die Ich-Erzählerin eine große Belastung dar – sie empfindet ihr Ledigsein nicht nur selbst als Schande, sondern wird auch von der Umwelt, explizit von ihrer Mutter, deswegen unter Druck gesetzt. Die Suche nach einem Ehemann wird durch die Zuordnung der weiblichen Geschlechtsrolle an den häuslichen Bereich erschwert: Ein selbständiges Auftreten der Ich-Erzählerin in der Öffentlichkeit, ein aktives Bemühen um Bekanntschaften mit heiratsfähigen Männern ist mit den tradierten Verhaltensmustern der jüdischen Frau unvereinbar. Die Öffentlichkeit ist männlicher Machtbereich, Frauen sind dort zu Passivität verpflichtet. Da der Vater der Ich-Erzählerin früh gestorben ist, bittet ihre Mutter deshalb den Rabbiner um Unterstützung bei der Verheiratung der Tochter. Die arrangierten Treffen zeitigen jedoch keinen Erfolg, die Ich-Erzählerin – wiederum zur Passivität verpflichtet – wartet jedesmal vergeblich auf eine Fortsetzung des Kontaktes. Das Erscheinen von Simon, der sich selber als „Rabbi von Singapur“ bezeichnet und um die Ich-Erzählerin zu werben beginnt, wird deshalb von Mutter und Tochter mit großer Freude begrüßt. Da Simon schnell zu einem regelmäßigen Besucher ihres Hauses wird, bietet sich die Gelegenheit, die Möglichkeiten weiblicher

¹⁰⁸ Vgl.: 1. Moses 29-30; 35, 18-20.

¹⁰⁹ Honigmann, Barbara: *Soharas Reise*. A.a.O., S. 28f.

Einflußnahme voll auszuschöpfen. Mit großer Umsicht und Überlegung nutzen die beiden Frauenfiguren ihren häuslichen Machtbereich, um die erhoffte Eheschließung voranzutreiben:

Ein paar Wochen später kam er wieder zu Besuch, [...] und schließlich regelmäßig an jedem Freitag. Meine Mutter und ich haben in dieser Zeit am Schabbat natürlich das erweiterte Menü angeboten, nicht das reduzierte, das wir für uns allein bereiteten. Wir fingen schon am Montag an, Pläne für den nächsten Schabbat zu entwerfen, welche Salate, welchen Fisch, welche Suppe, welches Fleisch, welche Desserts. Am Montag dachten wir also nach, am Dienstag und am Mittwoch kauften wir ein, was wir brauchten, am Donnerstag legten wir ein und buken, und am Freitag kochten wir. Meine Mutter erinnerte sich an Rezepte, nach denen sie schon in ihrer Verlobungszeit für meinen Vater gekocht hatte; es gab da geheimnisvolle Zutaten und kleine Tricks, um in der Heiratsangelegenheit weiterzukommen, und sie hat mir auch sonst noch eine Menge Hinweise und Ratschläge gegeben, wie man einen Mann behandeln und was man auf gar keinen Fall sagen oder tun soll [...].¹¹⁰

Als die Ich-Erzählerin schließlich mit Simon verheiratet ist, möchte sie sofort Kinder bekommen – genau wie die anderen Aspekte der traditionellen Geschlechtsrolle der jüdischen Frau hat die Ich-Erzählerin auch den biblischen Auftrag zur Zeugung von Nachkommen verinnerlicht. Eine Relativierung oder Angleichung der biblischen Forderung an die gesellschaftlichen Verhältnisse des 20. Jahrhunderts oder an ihre individuelle Situation, die sich u.a. durch sehr begrenzte finanzielle Mittel auszeichnet, findet nicht statt.¹¹¹ Daß sie nicht sofort nach ihrer Heirat schwanger wird, ist für die Ich-Erzählerin deshalb besonders dramatisch. Es wird im gesamten Text immer wieder deutlich, daß die Ich-Erzählerin sich in ihrem Selbstwertgefühl über das Vorhandensein und die Zahl von Kindern definiert. Sie entspricht mit dieser Selbstwahrnehmung genau dem, was Herweg über die Frauenfiguren der biblischen Überlieferung konstatiert:

Ganz offensichtlich erhielten Frauen gerade untereinander Ansehen und Achtung in Abhängigkeit von ihrer Gebärfähigkeit: Als Hagar, die Magd Sarais, an Stelle dieser schwanger wird, „wurde ihre Herrin gering in ihren Augen“ (Gen 16,4).¹¹²

Entsprechend des biblischen Beispiels der kinderlosen Hanna, die sich mit ihrem Kinderwunsch erfolgreich im Gebet an Gott wendet¹¹³, reagiert die Ich-Erzählerin in Honigmanns Erzählung mit einer Pilgerfahrt zum Ort des

¹¹⁰ Ebd., S. 87f.

¹¹¹ Rahel Monika Herweg betont, daß die hohe Priorität, die die Zeugung von Nachkommen noch vor anderen religiösen Verpflichtungen besitzt – z.B. der Teilnahme an gottgewollten Kriegszügen –, auch eine Folge der schlechten Hygieneverhältnisse der damaligen Zeit ist. Die extrem hohe Kindersterblichkeit, die daraus resultierte, ließ den Fortbestand des jüdischen Volkes tatsächlich gefährdet erscheinen. Auch andere biblische Verfügungen wie z.B. die Schwager- oder Leviratshe legen Zeugnis davon ab, daß die Zeugung von Nachkommen ebenso allgemeingesellschaftliches Anliegen war wie individueller Wunsch. Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 26-28.

¹¹² Ebd., S. 28.

sogenannten Raschi-Wunders. Dort soll Gott der jüdischen Überlieferung zufolge das Leben des ungeborenen Raschi – des späteren Gelehrten – und das seiner hochschwangeren Mutter gerettet haben, indem er eine Hauswand nach innen wölbte und der Mutter so ein Versteck bot. Kurz nach der Pilgerfahrt wird die Ich-Erzählerin tatsächlich schwanger.

Wie sehr das Lebensmodell der Ich-Erzählerin an den biblischen Rollenvorbildern orientiert ist, zeigt sich nach der Geburt ihres dritten Kindes. Ihr Ehemann Simon hat sich ihr im Laufe der Zeit immer mehr entfremdet. Er ist kaum noch zu Hause, zwingt seine Familie aber, jedes Jahr den Wohnort zu wechseln – jedes der insgesamt sechs Kinder ist in einer unterschiedlichen Stadt geboren. Neben seiner ständigen Abwesenheit vernachlässigt Simon auch die materielle Unterstützung seiner Familie. Sohara muß den Unterhalt ihrer Familie vom staatlichen Wohn- und Kindergeld bestreiten. Statt sich aber in dieser Situation auf ihre Beziehung zu Simon zu konzentrieren, sein partnerschaftliches Verhalten zu hinterfragen und von einer Vergrößerung der Familie vorerst abzusehen, greift Sohara auf die in der Bibel gebotenen Kompensationsmuster zurück:

Mit jedem Kind, das ich bekam, ist Simon unfreundlicher zu mir geworden. Erst dachte ich, es wäre, weil die ersten drei Kinder Mädchen waren und er auf einen Jungen wartete. Als ich dann endlich einen Jungen bekam, wollte ich ihn Levi nennen, wie auch Lea es getan hatte, weil sie hoffte, daß sich Jakob ihr nun endlich enger verbunden fühlen würde.¹¹⁴

Hier wird deutlich, daß die Ich-Erzählerin Sohara das Konzept der jüdischen Tradition, in der Mutterschaft die vorrangige, wichtigste „Berufung“ jeder Frau zu sehen, vollständig verinnerlicht hat. Ganz anders als in Honigmanns Erzählung „Roman von einem Kinde“, in der Ich-Erzählerin sowohl ihre mütterliche Kompetenz als auch ihre familiäre Situation kritisch hinterfragt, stellt die Ich-Erzählerin in *Soharas Reise* weder die grundsätzliche Situation noch die konkreten Umstände ihres Mutter-Seins jemals in Frage. Es bedarf der unmittelbaren Bedrohung ihrer mütterlichen Existenz, ehe Sohara sich soweit emanzipiert, daß sie hinter dem religiös motivierten Wunschbild ihrer Situation die brüchige Wirklichkeit zu erkennen beginnt. Die Bereitschaft, um der Erfüllung des jüdischen Familienideals wegen die Zweifelhaftigkeit ihres Ehemannes zu verdrängen, bricht erst dann zusammen, als Simon ihr die Grundlage ihrer weiblich-mütterlichen Geschlechtsrolle, nämlich die Kinder,

¹¹³ Herweg, Rahel Monika: *Die jüdische Mutter*. A.a.O., S. 28f.

entzieht. Anders als in Honigmanns Erzählung „Bonsoir, Madame Benhamou“, in der die Orientierung an der traditionellen Geschlechtsrolle der jüdischen Frau bei der Ich-Erzählerin Gefühle von Sinnhaftigkeit und Zugehörigkeit entstehen läßt, mündet sie bei der Figur Sohara in *Soharas Reise* in einen dramatischen Wirklichkeitsverlust. Gerade weil Sohara die Trennung zwischen dem häuslichen Wirkungsbereich der Frau und dem öffentlichen Wirkungsbereich des Mannes vorbehaltlos akzeptiert, erregen die dubiosen Tätigkeiten ihres Mannes nicht früher ihren Verdacht. Sie besitzt keinen Zugang zu der Welt der Gelehrten, in der sie ihn wähnt, und maßt sich weder Fragen noch Kommentare zu seinen Geschäften an. Die Tatsache, daß Simon sich als Rabbiner ausgibt, steigert die Gutgläubigkeit der Ich-Erzählerin noch. Die hohe Wertschätzung, die Rabbinern in der jüdischen Gemeinschaft entgegengebracht wird, führt zu ihrer von Stolz und fehlender Kritik geprägten Wahrnehmung und läßt sie das fehlende materielle Einkommen ihres Mannes genügsam erdulden.

So wird mit der Ich-Erzählerin Sohara in Honigmanns *Soharas Reise* eine Figur präsentiert, bei der die übertriebene Fixierung auf traditionelle jüdische Lebensmodelle und Rollenmuster in einer gestörten Wirklichkeitswahrnehmung resultiert. In dem Augenblick, als Soharas Mann ihre gemeinsamen sechs Kinder entführt, erscheint ihre orthodoxe Gläubigkeit als fatale Gutgläubigkeit. Als ihr Ehemann mit seiner Kindesentführung das Familienmodell untergräbt, wird die Bedingungslosigkeit, mit der Sohara ihre Rolle als Ehefrau und Mutter ausfüllt, zu ihrem Verhängnis. In dem sich vollziehenden Emanzipationsprozeß erkennt Sohara, daß religiöse Gläubigkeit und Kritikfähigkeit sich nicht ausschließen dürfen. Sie erkennt, daß die Geschlechtertrennung in dem jüdischen Familienmodell nicht zu einer Unterwerfung der Frau unter den Mann führen und nicht mit dem Verlust ihrer Selbstachtung einhergehen darf.

Allerdings stellt der Emanzipationsprozeß, den Sohara parallel zu den Vorbereitungen der „Rückentführung“ ihrer Kinder durchläuft, das traditionelle jüdische Familienideal nicht grundsätzlich in Frage. Nach wie vor definiert sich Sohara über die Mutterrolle und erfährt Sinnhaftigkeit in der Sorge und Liebe für ihre Kinder. Ihr Platz innerhalb der jüdischen Tradition ist

¹¹⁴ Honigmann, Barbara: *Soharas Reise*. A.a.O., S. 59.

der einer jüdischen Mutter. Ohne ihre Kinder empfindet sie deshalb die religiöse Praxis und das eigene Leben als sinnentleert:

Das ist sowieso kein richtiger Schabbat ohne Kinder. Ohne Familie verliert der Schabbat jeden Sinn. In Oran sind die Unverheirateten und Verwitweten ja auch nicht allein geblieben, sondern fanden Platz an den Tischen der Familien. Am Schabbat allein zu sein ist wie eine Hochzeit, zu der die Braut nicht erscheint. Doch wo sollte ich hingehen, und wer sollte mich einladen, da doch niemand etwas von meinem Unglück wußte. Und niemandem wollte ich davon erzählen, ich schämte mich ja viel zu sehr.¹¹⁵

Auch Soharas Glaube an Gott ist durch die verbrecherischen Machenschaften ihres Ehemannes nicht erschüttert worden. Das Vertrauen in seine Allmacht stellt im Gegenteil eine wichtige Stütze während der schwierigen Wochen des Wartens auf Nachricht von den entführten Kindern für sie dar. Allerdings ist die passive Schicksalsergebenheit aus ihrem Glauben gewichen. Die Ich-Erzählerin hat erkannt, daß Gottes Allmacht sie nicht von einer aktiven, verantwortungsbewußten Gestaltung ihres Lebens entbindet. Deshalb klagt die Ich-Erzählerin nicht, wie es ihrer vorherigen, fatalistischen Lebenseinstellung entsprochen hätte, Gott für die Misere an, in der sie sich befindet, sondern sucht die Ursache dafür bei sich selbst. Wenn sie, wie in der vorangegangenen und in der folgenden Textstelle, von der „Scham“ redet, die sie empfindet, dann meint sie damit die Erkenntnis ihres Irrtums, Kritiklosigkeit als Respekterweis mißzuverstehen. Befreit von dieser Fehlinterpretation hofft Sohara um so mehr auf den Beistand Gottes:

Seit ich mich von der Scham und meinem unwürdigen Leben befreit hatte, spürte ich immer mehr die Gewißheit, daß nun auch die Befreiung meiner Kinder, mit Gottes Hilfe, nicht mehr weit sein konnte.¹¹⁶

Mit der Emanzipation hin zu einem auf kritischer Urteilsfähigkeit und Selbstachtung beruhenden Selbstverständnis ändert sich das Verhältnis der Ich-Erzählerin zur orthodoxen Praxis. Gerade im Kontrast zu der Figur der assimilierten Jüdin Frau Kahn war im Text zuvor deutlich geworden, wie unkritisch die Vorschriften der orthodoxen Tradition von Sohara praktiziert worden waren. Im Rahmen ihres Emanzipationsprozesses setzt eine kritische Hinterfragung der orthodoxen Praxis ein. Dies führt nicht zu einer grundsätzlichen Infragestellung der religiösen Glaubensinhalte und auch nicht der traditionellen Geschlechterrollen, wohl aber zu einer kritischen Auseinandersetzung mit bestimmten Vorschriften. Als Ergebnis dieser

¹¹⁵ Ebd., S. 67.

¹¹⁶ Ebd., S. 104.

Auseinandersetzung distanziert sich Sohara von einigen, mit der Geschlechtsrolle der Frau zusammenhängenden Auflagen. Sie entscheidet, daß die strikte Bindung der Frau an den häuslichen Bereich und das Bedecken ihres Kopfhaares keine substantiellen Bestandteile der jüdischen Religion darstellen, und verwirft sie daraufhin. Ihre kritische Auseinandersetzung läßt sich als eine neue Inbesitznahme der jüdischen Religion beschreiben. Die Reflexion von Glauben und orthodoxer Praxis unter Berücksichtigung der individuellen Lebenssituation und eines emanzipierten Selbstverständnisses gibt der Gläubigkeit der Ich-Erzählerin eine persönlichere, reflexive Qualität. Es entsteht eine individuellere und dadurch beinahe intensivere Bindung der Ich-Erzählerin an den jüdischen Glauben und die orthodoxe Tradition. Wie in der folgenden Textstelle deutlich wird, zieht Sohara aus dieser neuen bewußten Qualität ihres Glaubens Stärke und Mut:

Meine Angst und die Scham hatte ich abgelegt und das Kopftuch auch. Ich ging jetzt meistens so um zehn Uhr aus dem Haus, und eine Viertelstunde später überschritt ich schon die Grenzen meines Territoriums und betrat fremdes Gebiet, obwohl ich dort nichts zu holen oder zu erledigen hatte. Ich lief einfach so herum, ohne Grund und ohne Ziel, in die Stadt hinein, den Straßen nach, wohin sie mich eben führten, stellte mich vor die Schaufenster und betrachtete ausgiebig die Auslagen, an denen ich jahrelang nur vorbeigekippt bin, und fühlte, wenn ich so ziellos hinschlenderte und mir die Zeit für lauter unnütze Sachen ließ, so etwas wie Mut in mir aufsteigen, eine Erleichterung wenigstens, und ich fürchtete mich nicht.¹¹⁷

In dem individuelleren Umgang Soharas mit Glauben und Tradition, der mit ihrem neuen, emanzipierten Selbstverständnis vereinbar ist, wird die traditionelle Geschlechtsrolle der jüdischen Frau wiederum zu einer hilfreichen Orientierungsinstanz, wie sie es auch für die Ich-Erzählerin in dem Text „Bonsoir, Madame Benhamou“ ist.

So kann, um auf den Ausgangspunkt dieses Abschnittes zurückzukommen, die Figur der Ich-Erzählerin Sohara in *Soharas Reise* als Endpunkt einer Entwicklung verstanden werden, die sich in der Konzeption der Frauenfiguren in Barbara Honigmanns Erzählwerk vollzieht. Diese Entwicklung läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: In Honigmanns *Eine Liebe aus nichts* wird eine weibliche Ich-Erzählerin vorgeführt, deren Leben von Gefühlen der Unzugehörigkeit und Heimatlosigkeit geprägt ist. Durch den Subtext der Erzählung wird ein Zusammenhang zwischen diesen Gefühlen und der Entfremdung der Ich-Erzählerin von der jüdischen Religion und der Tradition suggeriert. Dieser Zusammenhang wird in dem Erzählband *Roman von einem*

¹¹⁷ Ebd., S. 97.

Kinde explizit sichtbar gemacht. Den Gefühlen der Heimatlosigkeit und Unsicherheit wird dort der jüdische Glaube und die Einbindung in die jüdische Gemeinschaft als Quelle innerer Stärke und Zugehörigkeit gegenübergestellt. Auch den Unsicherheiten bezüglich der weiblichen und mütterlichen Identität, die die jüdische Ich-Erzählerin der ersten Erzählung des Bandes empfindet, wird die jüdische Tradition mit ihrer traditionellen weiblichen Geschlechtsrolle als Entwurf sinnhafter weiblicher Identität gegenübergestellt. Die Bedingung für die Realisierung dieser positiv konnotierten Identitätsentwürfe im letzten Text des Erzählbandes ist die Emigration der jüdischen Protagonistin nach Frankreich. Deutschland wird innerhalb des Erzählbandes als Ort jüdischen Lebens abgelehnt. Mit der Figur der jüdischen Ich-Erzählerin Sohara wird die positive Konnotation traditioneller jüdischer Identitätsentwürfe in dem Text *Soharas Reise* fortgesetzt. Dabei wird jedoch deutlich gemacht, daß die Orientierung an der traditionellen weiblichen Geschlechtsrolle, wie sie von der orthodoxen Jüdin Sohara praktiziert wird, nur dann sinnstiftend wirkt, wenn sie nicht auf Kosten von emanzipatorischen Prinzipien geht. Die Frauen müssen über Selbstachtung, Kritik- und Entscheidungsfähigkeit verfügen, um eine konstruktive Realisierung der traditionellen Geschlechtsrolle der jüdischen Frau zu gewährleisten. Nur auf der Grundlage eines individuellen, bewußten Umganges mit den überlieferten Geschlechtsrollen kann die Orientierung an der jüdischen Tradition eine sinnvolle Option für das heutige Leben jüdischer Frauen darstellen.

5.3 Sinnstiftende Spiritualität

Auch in Ulla Berkéwicz' Erzählung *Zimzum* erscheint die jüdische Religion als Instanz von Sinnhaftigkeit im Leben der jüdischen Protagonistin. Sie wird dort allerdings – ganz anders als in Barbara Honigmanns Erzählung *Soharas Reise* – nicht in der ritualisierten Tradition der Orthodoxie erlebt. In Berkéwicz' Text ist die Darstellung jüdischer Religion auf eine rudimentäre Form von Religiosität reduziert. Wenn auch erkennbar in der jüdischen Lehre wurzelnd, läßt sich diese Religiosität, die der jüdischen Ich-Erzählerin durch ihre Großmutter vermittelt wird, eher als vager Glaube an das Vorhandensein einer

metaphysischen Größe beschreiben.¹¹⁸ Daß diese Andeutung von Religiosität bei der Ich-Erzählerin und ihrer Großmutter als sinnstiftende Instanz erscheinen kann, liegt an dem Kontrast zu dem sonstigen Figurenensemble der Erzählung. Neben dem extrem destruktiven, nihilistischen Lebensgefühl der sonstigen Figuren, die den Freundeskreis der Ich-Erzählerin bilden, besitzt bereits der vage Glaube an eine metaphysische Größe tröstliche Konnotationen.

M.E. wird dieser Kontrast um die Begriffe von „Leere“¹¹⁹ und „Nichts“¹²⁰ aufgebaut. In dem Freundeskreis der Ich-Erzählerin wird die Leere der eigenen

¹¹⁸ Joachim Valentin weist darauf hin, daß es sich „bei dem hebräischen Ausdruck Zimzum nicht um irgendeinen Aberglauben, sondern um den bis heute bedenkenswerten Versuch des Kabbalisten Isaak Luria (1534-1572) [handelt], die gleichzeitige Existenz eines allumfassend geglaubten Gottes und dem von seinem Schöpfer völlig getrennt vorgestellten Kosmos zu denken. [...] Gershom Scholem kommt das Verdienst zu, Isaak Luria gemeinsam mit unzähligen anderen jüdischen Mystikern wieder in das Bewußtsein der abendländischen Geistesgeschichte eingeführt zu haben. Unter seiner Feder entwickelte sich die spekulative Formel vom Zimzum noch einmal weiter: Zu einer Möglichkeit, das typisch moderne Bewußtsein von der Abwesenheit Gottes im Rahmen des kabbalistischen Schöpfungsverständnisses als Zeichen für die Freiheit und Eigenstand gewährende Liebe Gottes zu interpretieren, anstatt es – wie die herkömmliche Religionskritik – als Beweis seiner Nichtexistenz zu lesen.“ Valentin, Joachim: Das Nichts war mir in Leere umgekippt. Abwesenheit Gottes versus säkulares Vakuum in ‚Zimzum‘ von Ulla Berkéwicz. In: *Orientierung*, Jg. 9, Nr. 62, 1998, S. 106. Valentins Lesart arbeitet die gleiche Polarität in der Erzählstruktur heraus, die auch meiner Interpretation zugrunde liegt: die Gegenüberstellung eines säkularen und eines theologischen Umgangs mit der existenziellen Erfahrung von Leere.

¹¹⁹ Im Klappentext der Taschenbuchausgabe von *Zimzum* heißt es: „‚Zimzum‘ ist die Recherche einer Frau in den neunziger Jahren über die Leere dieser Zeit. Bilder von erschreckender Intensität steigen auf, Grausiges, Gemeines, Obszönes, Groteskes.“

¹²⁰ Mit dem Begriff des „Nichts“, das einen Schlüsselbegriff im Daseinsverständnisses des Freundeskreises bildet, knüpft Berkéwicz direkt an existenzphilosophische Traditionen an. Der Begriff des „Nichts“ ist zentral sowohl in der deutschen Existenzphilosophie (z.B. Martin Heidegger) als auch im französischen Existentialismus (z.B. Jean-Paul Sartre).

Bei Heidegger, durch den der französische Existentialismus wesentliche Anregungen erfahren hat, stellt das „Nichts“ eine zentrale Dimension für das menschliche Seins-Verständnis dar. Durch das Nichts, welches sich dem Mensch in der Erkenntnis des eigenen Todes „als Ende des Daseins“ (Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1986, 16. Aufl., S. 258) vermittelt, erschließt sich ihm erst seine Seinsmöglichkeit. Es heißt bei Heidegger: In der Angst „[...] befindet sich das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz. Die Angst ängstet sich um das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschließt so die äußerste Möglichkeit.“ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. A.a.O., S. 266 (Hervorhebungen von Heidegger).

Sartre, der als Hauptvertreter des französischen Existentialismus gilt, titulierte eines seiner wichtigsten theoretischen Werke *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (Hamburg 1952). Sartre betrachtet dort „im Gegensatz zur philosophischen Tradition seit Platon [...] den Menschen nicht als ein Wesen, dessen Seinsmöglichkeiten im Vorhinein festgelegt sind. Der Mensch ‚ist‘ nicht etwas in dem Sinne, in dem Dinge etwas sind. Er ist vielmehr zunächst ‚Nichts‘. Und er muß sich erst, gleichsam in beständiger Schöpfung aus dem Nichts, zu dem machen, was er ist.“ (Störig, Hans Joachim. *Weltgeschichte der Philosophie*. A.a.O., S. 607).

Eine Identifizierung der konkreten Konzepte, auf die Berkéwicz‘ Text referiert, und deren Analyse im Rahmen ihrer dazugehörigen philosophischen Systeme kann hier nicht geleistet werden – verdeutlicht sei jedoch die durchaus unterschiedliche „Bewertung“ des Nichts,

Existenz schmerzhaft empfunden. Jede der Figuren befindet sich als Ergebnis einer individuellen Biographie aus gescheiterten Hoffnungen und zerstörten Illusionen in einem Zustand des depressiven Lebensüberdrusses, wobei dieses Lebensgefühl gleichzeitig als gegenwartstypisches Phänomen charakterisiert wird. Die Untätigkeit während einer gemeinsamen Urlaubsreise verstärkt die Empfindung existentieller Leere und Sinnlosigkeit, da sie nicht durch die Verrichtungen des Berufsalltages gemildert wird. Auch die Interaktion im Freundeskreis wird von diesen persönlichen Frustrationen geprägt. Nur durch exzessiven Alkohol- und Drogenmißbrauch scheinen die meisten ihre destruktive Selbstbezogenheit überwinden und Reste gesellschaftlicher Konventionen aufrechterhalten zu können. Doch auch die Tischgespräche werden von dem Lebensüberdruß der Einzelnen dominiert. Durch Abstraktion und Zynismus wird dort eine scheinbare Distanz der Sprecher zu ihrer individuellen Misere aufgebaut. Als überindividuelle Konzepte werden „Leere“ und „Nichts“ zum Gegenstand geistreicher Reflexionen und Wortspielereien. Aber dieser, nur seiner selbst willen gepflegte, intellektuelle Scharfsinn ist dekadent und wirkt in seiner existentialistischen Koketterie ähnlich deprimierend wie die persönliche Hoffnungslosigkeit der Einzelnen:

Das ist nichts, *sagte die Freundin, sieht einen an und hält sich den Kopf.*
 Nur Mangel, *sagt der Lieblingsfreund, sieht einen an und stöhnt.*
 Heiße Materie, durch Implosion in Nichts verpufft, *sagt der Physikfreund und stöhnt mit.*

Quod erat demonstrandum, *sagt der Arztfreund und stößt einem in die Weichteile.*
 Vorsicht, *fährt der Physikfreund dazwischen, die Leere ist neutral, ein Fitz zuviel Materie,*
und sie verzerrt sich, ein Fatz zuviel Antimaterie, und sie bricht zusammen.
 Das Vakuum beginnt zu schmelzen, *ruft die Lieblingsfreundin von der Stuhlkannte.*
 Schmilzt, *stöhnt der Lieblingsfreund.*
 Und was, um Gotteswillen, bleibt uns noch, *fragt die Freundin und hält sich den Kopf.*
 Ein Sommerloch, *sagt die Rothaarige und starrt aufs Meer.*¹²¹

In der Erzählung entsteht der Eindruck, als wenn der Lebensüberdruß des Freundeskreises Folge der heutigen Gesellschaft ist. Die Propagierung eines ungezügelter Individualismus bei gleichzeitigem Fehlen eines moralisch-

welches in seiner Funktion als Erkenntnis-komponente des Menschen bei Heidegger positiver erscheint als in seiner Benennung der Leere in der menschlichen Alltagswelt bei Sartre. Grundsätzlich kann festgestellt werden, daß das Lebensgefühl, welches in *Zimzum* den Freundeskreis der Ich-Erzählerin dominiert, stark mit gewissen existenzphilosophischen Grundgedanken korrespondiert, von denen es bei Hans Joachim Störig heißt: „Gemeinsam ist fast allen [Existenzphilosophen, I.K.] die Kierkegaardsche Lehre von der *Angst* als Grundtatbestand des Daseins, von der *Einsamkeit* des Menschen und von der unaufhebbaren *Tragik* des Menschseins.“ Störig, Hans Joachim. *Weltgeschichte der Philosophie*. A.a.O., S. 600.

ethischen Werterahmens schafft eine Gesellschaft, deren einzige verbleibenden Ziele die individuelle Lustbefriedigung und der persönliche Erfolg zu sein scheinen. Viele Bedürfnisse werden von dieser Konsum- und Leistungsgesellschaft überhaupt erst stimuliert, um dann im Übermaß befriedigt zu werden. Dieses Übermaß führt im Freundeskreis der Ich-Erzählerin zum Zustand der Übersättigung. Es schafft keine andauernde Zufriedenheit, da die Lustbefriedigung lediglich ein Selbstzweck ist. Im Gegenteil, der Zustand der größten materiellen Sätturiertheit offenbart erst seinen Mangel an ideeller Substanz. Dieser Mangel wird als große, „gefräßige“ Leere empfunden. Die Freunde stehen dieser Leere hilflos gegenüber, weil ihre Weltsicht ausschließlich durch materielle Kategorien konditioniert ist. Sie verfallen in eine zynische Apathie, aus der sie – nach wie vor in der materiellen Welt verhaftet – nur durch ganz außergewöhnliche, meist ins Obszöne oder Grausige gehende Sensationen gerissen werden können:

[...] Der Arztfreund trinkt, lacht, zerrt an seiner Maske. Das ist das Loch, sagt er, sonst nichts.

Das Nichts gebiert das Nichts, der Lieblingsfreund stöhnt, trinkt.

Der Physikfreund schnarcht.

Die Leere ist gefräßig, ich brauche immer mehr, der Stoff geht aus, der Arztfreund lacht.

Dann löst das Nichts sich auf in nichts, der Lieblingsfreund stöhnt.

Laure aus deiner Leere auf den nächsten Schreck, ruft die Lieblingsfreundin von ihrer Stuhlkannte, suche unerschütterlich nach allem, was deinem Dasein einen Schrecken einzugeben vermag, nach dem Häßlichen, dem Monströsen, dem splitternackten Ereignis –

– geil und mörderisch, fällt die Rothaarige ein, faszinierend wie ein Katastroph!¹²²

Am Beispiel ihres „Lieblingsfreundes“ führt die Ich-Erzählerin das selbstzerstörerische Potential dieses nihilistischen Lebensgefühls vor:

„Manchmal“, hat mir der dritte Freund, der Lieblingsfreund, gesagt, „ist die Leere in mir, und manchmal ist sie um mich, wer von mir ist besser dran? der sie in sich oder der sie um sich hat? Und manchmal“, hat er gesagt, „ist sie in mir und um mich.“

Er spricht viel, stöhnt viel. „Mir fehlt der Saft, das grüne Licht“, stöhnt er. Jeder strengt sich an, ihn zu verstehn, beugt sich vor, siebt ihm auf den Mund. Seine Zähne sind schwarzgefauten Trümmer im Nachkriegsberlin, schwarzgefrorene Kohlstrünke im Winterfeld. Er verweigert sich dem Zahnarzt, der Mutter, Schwester, dem Frisör. Er verweigert sich frischer Wäsche, Dusche, Nachtschlaf, Alkoholpausen. Anschläge aufs eigne Leben nennt er das. „Ich sterbe mich gründlich“, sagt er statt: ich töte mich täglich. Er hat einen grauen Kopf, einen gebeugten Rücken und eine Glockenbrust. Die Masse der unterdrückten Schreie mache sich bei ihm seit einiger Zeit als Brustbuckel bemerkbar, hat er gesagt und hat gelacht, das meckernde Gelächter der Intellektuellenköpfe, „die ihren eigenen Verstand nicht mehr ertragen und dauernd Ätze produzieren müssen, Ätze nach innen kippen“, hat er gesagt, „damit der sich zersetzt. Je lichter, je kälter, je leerer“, hat er gesagt und sich gebogen vor Lachen.¹²³

¹²¹ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 53f.

¹²² Ebd., S. 74.

¹²³ Ebd., S. 33f.

Die Ich-Erzählerin identifiziert sich zu weiten Teilen mit dem Lebensgefühl, das in ihrem Freundeskreis dominiert. Stark empfindet sie ihr Alleinsein, welches weder von der sozialen Eingebundenheit noch von zeitweiligen Partnerschaften kompensiert wird. Einsamkeit, unkontrollierbare Angstgefühle, Antriebs- und Perspektivelosigkeit bestimmen ihren Alltag. An wenigen, gleichwohl zentralen Stellen der Erzählung gewinnt die Figur der Ich-Erzählerin jedoch die spezifischen Konturen, durch die sie sich deutlich von den anderen Figuren unterscheidet. Diese Passagen treten bereits durch einen veränderten Erzählduktus hervor. Die wörtliche Rede, die bei der Schilderung der Urlaubsreise überwiegt, weicht der indirekten Rede. An die Stelle der kurzen, z.T. hektisch wirkenden Hauptsätze und Einwürfe, die die Beschreibung der Gespräche im Freundeskreis prägen, treten lange Satzgefüge. Ungewöhnlich viele Teilsätze werden in den Satzperioden nur durch Kommata voneinander getrennt. Oft wird der Hauptsatz durch die Konjunktion „und“ mehrere Male innerhalb eines Satzgefüges wieder aufgenommen, wodurch ein wellenartiger Rhythmus in der Satzmelodie entsteht. Die Kombination von kursivem und aufrechtem Schriftbild entfällt. Mit dem Duktus ändert sich auch die Aussage des Textes grundlegend. Der Begriff des „Nichts“, dessen existentialistische Konnotationen zuvor das Lebensgefühl des Freundeskreises der Ich-Erzählerin spiegelten, erscheint nun als Träger einer gegensätzlichen Bedeutung: Er erscheint als Ausdruck göttlicher Allgegenwart, die von der menschlichen Wahrnehmung nicht mehr faßbar ist und deshalb als „Nichts“ erscheint. „Nichts“ heißt in diesem Kontext „unendlich“, und „unendlich“ gilt als Wesen Gottes und seiner Schöpfung.¹²⁴ Dieses religiöse Verständnis vom

¹²⁴ Jedem komparatistischen Denkmodell, das Gott als Metapher des Größten und Höchsten versteht, ist die Gefahr inhärent, daß das Relativum „Gott“ letztlich substanzlos wird und als Nichts erscheint. Stefan Etgeton macht diese Problematik anhand seiner Ausführungen über den englischen Scholastiker Anselm von Canterbury deutlich: „Gott innerhalb der relativen Ordnung der Seienden ist das Letzte, das Höchste, was zu denken möglich ist. Dieser Logik des Mehr und Weniger aber folgt das Denken Anselms, und sein Gott bleibt darin gefangen. [...] Gott ist nicht der ‚Größte‘, sondern nur das ‚Mehr als‘ für alles andere, das Letzte, was sich vergleichen ließe und sich daher nicht mehr vergleichen läßt: der ‚je größere Gott im komparatistischen Denken‘. [...] Dieses komparatistische Denken rückt Gott jedoch in eine gefährliche Nähe zum Nichts, nämlich dessen, was es nicht gibt: ein Besseres, Größeres oder Höheres. Das Allerletzte, zu dem Gott als Letztes in Relation, das selbst daher rein für sich steht, ist daher nicht das höchste Sein, sondern eben das Nichts: das *nihil* auf der anderen Seite jener Gleichung, durch die der Komparativ zum Superlativ erst wird. In der Kette von ‚größer als dies und kleiner als jenes‘ begegnet auf der Seite des ‚kleiner als‘ irgendwann das ‚nichts‘ – dann ist von Gott die Rede. Dieses ‚nichts‘ steht in der Rangfolge denkbarer Sachen an letzter Stelle hinter, d.h. über Gott: einzig weil über ihm *nichts Größeres* gedacht werden kann, ist er der *Größte*. Das *nihil*, Ausdruck der Lücke schlechthin, stellt hier gleichsam die Brücke dar, über die

„Nichts“ wird der Ich-Erzählerin durch ihre Großmutter vermittelt, die in einem orthodoxen jüdischen Elternhaus aufgewachsen ist. Durch die wiederkehrende Formulierung „aber/und hatte nicht [...]“ werden diese Textstellen auch grammatikalisch deutlich den vorangegangenen Textstellen entgegengesetzt, in denen das existentialistische „Leere-Empfinden“ im Freundeskreis beschrieben worden war:

Und hatte die Großmutter nicht die Urgroßvateraugen bekommen, die ich von der kartonierten Photographie der „Photographischen Kunstanstalt Heiligenbeil“ aus Breslau kannte, die Auge-um-Auge-Augen des Rabbiners, der seine Tochter, obwohl sie nicht sein Sohn war, in Schrift und Lehre unterwiesen hatte, die Augen dessen, der ihr gesagt hatte, wo das Wesen Gottes nicht mehr sei, weil es sich von sich selber auf sich selbst zurückgezogen habe, da möge das Nichts als Residuum aus solchem Sein betrachtet werden, der gesagt hatte, Gott sei das Nichts und seine Schöpfung sei das Nichts und dieses Nichts sei endlos, Gott und sein Nichts, hatte er ihr gesagt, seien unendlich, das Nichts und die Unendlichkeit seien identisch, seien eins von eh und je.

Und hatte die Großmutter nicht gesagt, der Urgroßvater habe ihr gesagt: „Wenn du in dein eigenes Nichts hinabsteigst, aus dem alles hervorkommt, so führst du alles, was ist, zu seinem Nichts zurück“, und hatte sie danach nicht „El male rachamim“ gebetet und danach „Müde bin ich, geh zur Ruh“, und waren mir Gott und sein Nichts nicht mit einem Mal weit und breit geworden, verständlich wie von eh und je, auch noch, als der Großmutter die Gebete ausgegangen waren und die Küchenlieder drankamen, auch noch bei den Schüttelreimen, auch noch bei den Knittelversen „Sonntag ists, es jauchzt die Lerche, der Rekrut geht in die Kerche.“¹²⁵

Das „Nichts“ wird der Ich-Erzählerin hier zu einer tröstlichen Instanz – „Gott und sein Nichts“ werden ihr „mit einem Mal weit und breit [...], verständlich wie von eh und je.“ Im gleichen Erzählszusammenhang wird die Bedingung sehr deutlich, die der bzw. die Einzelne erfüllen muß, um an dem tröstlichen Gefühl der Sinnhaftigkeit dieses religiösen Weltverständnisses zu partizipieren: Nur der persönliche Glaube an die Existenz einer göttlichen Instanz eröffnet die Möglichkeit der Teilhabe an ihren tröstlichen Konnotationen. Dieser Glaube, so geht aus der folgenden Textstelle hervor, ist ein großer, einseitiger Akt des Vertrauens, der durch keinerlei logische Beweisführung erleichtert werden kann. Anhand des Gottesnamens¹²⁶ verdeutlicht die Großmutter der

die *relativa*, des Komparativs zur *substantia* des Superlativs gelangen. Im lateinischen Text tut sich dieses *nihil* als Abgrund möglichen (Miß-)Verstehens auf, der durch die allzu verständige deutsche Übersetzung zugedeckt wird: *aliquid quo nihil maius cogitare possit* – heißt für gewöhnlich: ‚etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann‘, kann aber auch so gelesen werden: ‚etwas, über dem Nichts als größer gedacht werden kann‘, oder ‚etwas, über dem ein Größeres nichts gedacht werden kann‘. Dem entsprechen drei Bedeutungsvarianten des *nihil*: ‚das Nichts‘, ‚nichts‘ und ein adverbrielles ‚nicht‘ – zusammen ‚N/nicht/s‘. [...]“ Etgeton, Stefan: *Der Text der Inkarnation. Zur theologischen Genese des modernen Subjektes*. München 1996, S. 166ff.

¹²⁵ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 59f.

¹²⁶ In 2.Mose 3:13/14 fragt Mose Gott nach seinem Namen. Es heißt dort: „Mose sprach zu Gott: Siehe, wenn ich zu den Israeliten komme und spreche zu ihnen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt! und sie mir sagen werden: Wie ist sein Name?, was soll ich ihnen sagen? Gott sprach zu Mose: *Ich werde sein, der ich sein werde*. Und sprach: So sollst du zu den Israeliten sagen: ‚Ich werde sein‘, der hat mich zu euch gesandt.“ Die hier zitierte Form der einfachen Zukunft „Ich werde sein, der ich sein werde“ kann auch in der Gegenwartsform

Ich-Erzählerin, daß Gott nicht in rationalen Kategorien faßbar ist. Während der Gottesname „Ich bin, der ich bin“ für den Gläubigen Ausdruck der göttlichen Allgegenwart und Omnipotenz ist,¹²⁷ stellt er für den Nichtgläubigen eine bloße Tautologie dar und erscheint damit sinnentleert. Durch die Vermittlung der gläubigen Großmutter vermag die Ich-Erzählerin im folgenden Textabschnitt das Vertrauen in die Existenz Gottes zu entwickeln und erlebt im Akt des Glaubens die Wahrhaftigkeit ihres Glaubens:

Aber hatte die Großmutter nicht im Schlaf „ehjeh“ geschrien, und war ich nicht davon erwacht, und hatte sie nicht noch und noch „ehjeh“ geschrien, und war ich nicht davon erschrocken, und hatte ich sie nicht geweckt und sie gefragt, was „ehjeh“ heiße, und hatte sie mir nicht gesagt, „ehjeh“ heiße „Ichbin“ und sei der Gottesname, und hatte ich nicht nach dem Lichtspalt gesehen und nach den Elternstimmen gehört und nach den Stäben meines Eisenbetts gegriffen, und hatte die Großmutter nicht gesagt, „ehjeh“ bedeute aber auch von eh und je zugleich das Grenzenlose und das Nichts, und hatte das „ehjeh“ nicht einen Klageklang gehabt, und war mir deshalb nicht das alte Schluchzen aufgestiegen, mein Schluchzen, das im hohlen Bauch von eh und je auf nichts als seinen Aufstieg aus gewesen war, und hatte ich nicht aufgeschluchzt und nicht gefragt: warum heißt der „Ichbin“? und hatte die Großmutter nicht das Nachtlicht ausgeknipst, einen Schluck Pfefferminztee aus der Schnabellasse genommen, sich mit zwei hohen Kissen im Rücken aufgesetzt, mich angesehen, und hatte ich nicht gewußt, es geht um Alles oder Nichts, und hatte sie mir nicht gesagt, da sei keiner, der etwas darüber erfahren könnte, und wenn einer trotzdem „warum“ fragte, würde die Antwort „darum“ sein, und wenn einer fragte, was Gott sei, würde die Antwort Nichts sein, und hatte ich nicht etwas im Raum gespürt wie eine Rückstand, einen Rest von was, was Nichts war, groß, stark, viel?¹²⁸

In dieser Textstelle wird deutlich, daß der Glaube an die Existenz Gottes zwar immer tröstliche Konnotationen besitzt, aber nicht als Garant für die individuelle „Glückseligkeit“ verstanden werden darf. Wenn das „ehjeh“, durch das die Großmutter Gott anruft, von der Ich-Erzählerin als „Klageklang“ wahrgenommen wird und ein „alte[s] Schluchzen“ in ihr aufsteigen läßt, „das im hohlen Bauch von eh und je auf nichts als seinen Aufstieg aus gewesen ist“, wird der Gottesglaube mit beschwerlichen, leidvollen Assoziationen belegt. M.E. liegt mit diesen Assoziationen eine Referenz auf den

„Ich bin, der ich bin“ wiedergegeben werden. Da die hebräische Bibel nur Konsonanten notiert, können durch das Einsetzen verschiedener Vokale unterschiedliche Lesarten erzeugt werden. Diese Vieldeutigkeit ist Grundprinzip des jüdischen Bibelverständnisses: „Der hebräische Text, v.a. in seiner unvokalisierten reinen Konsonantenform, enthält eine Fülle von Möglichkeiten, Bausteine einer Welt, die sich immer neu zusammenfügen lassen und die letztlich alle auf Gott hinweisen, nach der Formulierung der Kabbalisten seine Namen sind.“ Dohmen, Christoph und Stemberger, Günter: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart u.a. 1996 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Bd. 1,2), S. 130.

¹²⁷ Als Nicht-Namensgebung verweist diese Namensgebung gleichsam auf die Unbenennbarkeit Gottes (vgl. oben Anm. 124 zur Unvergleichbarkeit Gottes). Sie ist eine Metapher für die Größe und Unerreichbarkeit Gottes. Stefan Etgeton deutet die vier Konsonanten, mit denen Gott in der hebräischen Schrift bezeichnet wird, „als Metapher für das nicht ganz tautologische Sein dessen, der ist, der er ist, oder für das messianische Sein dessen, der sein wird, der er sein wird; als Begriff des mit seinem Volk seienden Gottes; als Metabegriff seiner notwendigen Verborgenheit und Unverfügbarkeit.“ Etgeton, Stefan: *Der Text der Inkarnation*. A.a.O., S. 30.

¹²⁸ Berkéwicz, Ulla: *Zimzum*. A.a.O., S. 57-59.

Auserwähltheitsgedanken der jüdischen Religion vor, der sowohl den Aspekt der Auszeichnung als auch den der besonderen Prüfung beinhaltet¹²⁹: „Die Erwählung ist nicht eigenes Verdienst Israels, sondern freies Handeln Gottes, nicht nur Vorzug, sondern Beauftragung als ‚Knecht‘ Gottes, der seine Aufgabe nur erfüllen kann, wenn Gott ihm hilft. Diese Berufung zur Tora, nach rabbinischer Erzählung zuerst allen anderen Völkern angeboten, aber nur von Israel ohne Wenn und Aber angenommen, ist ihm oft zur übergroßen Last geworden, zur Vereinsamung [...]“¹³⁰ In der Erzählung *Zimzum* beweist die Großmutter mit ihrem Gottesglauben die Standfestigkeit, welche den Juden als erwähltes Volk abverlangt wird. Die Großmutter ist von den Nationalsozialisten verfolgt worden, sie hat das Konzentrationslager Theresienstadt überlebt und ist von ihrem Vater, dem Rabbiner, verstoßen worden ist, weil sie einen Nichtjuden geheiratet hat; trotzdem bleibt sie in ihrem Glauben an Gott beständig – selbst wenn sie ihn nicht im orthodoxen Sinne ausübt. Ihrer Enkelin, der Ich-Erzählerin, eröffnet diese Religiosität eine Perspektive für ihr eigenes Selbst- und Weltverständnis, die sie deutlich von der destruktiven Weltsicht ihres Freundeskreises trennt. Obwohl in der Erzählung unklar bleibt, ob der Gottesglaube eine feste Größe für die erwachsene Ich-Erzählerin darstellt, bewirkt bereits die Erinnerung an die Aussagen der Großmutter eine Relativierung ihrer persönlichen Existenzängste und Einsamkeitsgefühle. Sie kann – zumindest zeitweise – die tröstliche Vorstellung einer Eingebundenheit ihres Lebens in einen metaphysischen Rahmen entwickeln. In der Vergegenwärtigung des jüdischen Glaubens ihrer Großmutter nimmt die Ich-Erzählerin ihre Umwelt nicht mehr als leeres Vakuum wahr, sondern als allumfassende Unendlichkeit.

¹²⁹ Daß die Ich-Erzählerin in *Zimzum* in ihrem Selbstverständnis auf die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes referiert, wurde an anderer Stelle bereits festgestellt. Vgl.: Sprache, S. 284. Die Frage nach der Möglichkeit eines Gottes im Leiden, wie sie in Berkéwicz' Text evoziert wird, stellt sich seit der Shoah nicht nur der jüdischen Theologie in nie gewesener Schärfe. Der christliche Theologe Karl-Josef Kuschel schreibt dazu: „Gerade angesichts der ungeheuren, argumentativ-spekulativ nicht auflösbaren *Leidensgeschichte* (Auschwitz als ‚unauslöschliches Siegel‘ des 20. Jahrhunderts) hat die Theologie des 20. Jahrhunderts vor allem die Frage nach Gott *in* allem Leid radikal neu ernst nehmen müssen. [...] Nirgendwo aber hat die Theologie des 20. Jahrhunderts deutlicher ihre Grenzen erfahren als hier. Nirgendwo ist sie unsicherer, hilfloser und manchmal auch sprachloser.“ Kuschel, Karl-Josef: Über die Widerständigkeit heutiger Theologie. In: Ders. (Hg.): *Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts*. München 1986, S. 21.

¹³⁰ Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*. A.a.O., S. 20.

6. Das Identitätsfeld der biblischen Schriften

Wenn in Barbara Honigmanns Erzählungen *Sobaras Reise* und *Roman von einem Kinde* sowie in Ulla Berkéwicz' Erzählung *Zimzum* der jüdische Glaube als Instanz von Sinnstiftung und innerer Geborgenheit einzelner Protagonistinnen erscheint, dann müssen diese als Ausnahmen vom mehrheitlichen Tenor der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur eingeordnet werden. Wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde, ist die Konstruktion einer jungen jüdischen Identität in den Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen vor allem an Bereiche aus der säkularen Entwicklungsgeschichte der Juden gebunden. Die Shoah, die gesellschaftlichen Verhältnisse der beiden deutschen Nachkriegsstaaten und die Geschichte der Juden in Deutschland sind die zentralen Referenzfelder, die bei den Identitätskonstruktionen der jüdischen Figuren berührt werden. Es geht dabei um gesellschaftliche Dynamiken, um Selbst- und Fremdwahrnehmungen sozialer Gruppen, um Vorurteilsbildung, Ausgrenzungsmuster und deren realpolitische Folgen, nicht aber um religiöse Inhalte. Zwar liegt der Ursprung vieler antisemitischer Stereotype, mit denen die Unzugehörigkeit und Fremdheit jüdischer Figuren innerhalb der jungen jüdischen Literatur oft figuriert wird¹, im religiösen Bereich. Ihre konkreten Inhalte aber sind in den säkularisierten Epochen der Neuzeit geprägt worden: Oben wurde anhand einer historischen Entwicklungsskizze gezeigt, daß die Radikalisierung der Judenfeindschaft in der mittelalterlichen Welt unmittelbar mit deren umfassender Christianisierung verknüpft war.² Durch die Säkularisierungsprozesse der Neuzeit sind die religiösen Aspekte der Judenfeindschaft allerdings in den Hintergrund getreten und andere, dem neuen Weltbild entsprechende Motive an ihre Stelle, ohne daß sich jedoch die Heftigkeit der christlichen Judenfeindschaft verloren hätte.³ Auf diese neuzeitlichen, vor allem im 19. und 20. Jahrhundert geprägten Stereotype, welche sich den Bereichen des wirtschaftlichen, rassischen, politischen und kulturellen Antisemitismus zuordnen lassen, wird in den Texten der jungen

¹ Vgl.: Metaphern der Unzugehörigkeit, S. 237f.

² Vgl.: Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“, S. 202ff.

jüdischen Gegenwartsliteratur referiert. Die religiösen Komponenten der Judenfeindschaft treten kaum hervor, was mit dem weitgehenden Fehlen des Glaubens als relevanter Kategorie in den Identitätskonstruktionen der jungen jüdischen Figuren einhergeht.

Eine andere Wirkung als diese Stereotype transportieren die wenigen biblischen Referenzen, die in den Texten der jungen jüdischen Literatur verarbeitet werden. Obwohl auch in den Bibelziten der Aspekt des Glaubens weitgehend ausgespart wird und eine vordergründige Beschränkung auf den historischen Kontext des Bibelzites erfolgt, wird darunter immer eine religiöse Vorstellung sichtbar. Die Bibelzite evozieren die Zugehörigkeit der jüdischen Figuren zu der mehrere Jahrtausende umspannenden Geschichte des jüdischen Volkes. Nach traditionellem Verständnis birgt diese Zugehörigkeit zwangsläufig eine religiöse Dimension, weil das Judentum dort – anders etwa als das Christentum – durch eine Synthese der Kategorien Religion, Ethnos und Nation charakterisiert ist. „Schon in ihren biblischen Ursprüngen“, schreibt Michael Brenner dazu, „lassen sich religiöse und nationale Elemente kaum voneinander trennen. So ist es signifikant, daß bis heute die Bibel einerseits das Geschichtsbuch der Juden ist, andererseits aber auch ihre religiösen Grundlagen verzeichnet.“⁴

Im Laufe der Exilgeschichte der Juden haben sich allerdings verschiedene Auffassungen jüdischer Identität herausgebildet. Dabei wurden die ursprünglich einheitlich gedachten Aspekte des jüdischen Selbstverständnisses differenziert und hierarchisiert. Um die religiöse Dimension der Bibelzite in den Texten der jungen jüdischen Literatur genauer charakterisieren zu können, werden deshalb die verschiedenen Identitätskonstruktionen kurz vorgestellt, die innerhalb der jüdischen Bevölkerung entwickelt worden sind.

Nach dem traditionellen Verständnis geht die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk mit der Zugehörigkeit zur jüdischen Religion einher.⁵ Zum jüdischen

³ Vgl.: Das Identitätsfeld des jüdischen „Anderen“, S. 205ff.

⁴ Brenner, Michael: Die Konfusion um die Konfession. A.a.O., S. 15. Günter Stemberger analysiert als grundlegende, identitätsstiftende Kategorien des Judentums die Bereiche „Religion“, „Volk“, „Geschichte“ und „Land“. Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*. A.a.O., S. 16.

⁵ Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 657.

Volk gehört, wer von einer jüdischen Mutter abstammt oder zum Judentum übergetreten ist.⁶ Die Juden sind – unabhängig von ihrer geographischen Zerstreuung in der Diaspora – ein Volk, welches von Gott ausgewählt worden ist und mit ihm in einem Bundesverhältnis steht.⁷ Gleichzeitig mit der Forderung nach Befolgung seines Willens hat Gott seinem auserwählten Volk das Versprechen auf das Land Israel gegeben. Viele der Bestimmungen, die Gott in der Thora offenbart hat, sind „mit der Klausel verbunden, daß sie erst im Land Israel gültig würden [...]“.⁸ Bedingung für die religiöse Erfüllung des jüdischen Volkes war deshalb ursprünglich seine Anwesenheit im gelobten Land. Aber auch nach der Vertreibung aus Israel, als die Bibel zum „tragbaren Vaterland“⁹ der Juden wurde, blieb die Bindung an das gelobte Land Grundbestandteil des jüdischen Selbstverständnisses – die Heimkehr der in alle Welt Zerstreuten in das Land Israel gehört zu den ständigen Trostverheißungen der Propheten, schreibt Stemberger.¹⁰ Diese Bindung an das gelobte Land verleiht dem jüdischen Selbstverständnis seine nationale Dimension.¹¹

Im Verlauf der west- und mitteleuropäischen Diasporageschichte konnte die Vorstellung vom jüdischen Volk als Nation so lange aufrechterhalten werden, wie der Begriff sich auf eine große, meist – aber nicht zwangsläufig – geschlossen siedelnde Gemeinschaft von Menschen mit gleicher Abstammung, Geschichte, Sprache und Kultur bezog. Da die Juden bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts ohnehin keine Bürgerrechte in ihren jeweiligen Gastländern besaßen, trat ihr Selbstverständnis als Nation nicht in Widerspruch zu ihrer individuellen gesellschaftlichen Situation. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als die moderne Vorstellung nationaler Einheitsstaaten entstand, erfuhr der Begriff der Nation eine deutliche Verengung. Eine territoriale Basis galt fortan als konstitutiv für ein nationales Selbstverständnis. Das traditionelle jüdische

⁶ Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*. A.a.O., S. 11.

⁷ Ebd., S. 14, 20. Der Eintritt in den Bund Israels mit Gott wird acht Tage nach der Geburt bei einem Knaben durch die rituelle Beschneidung symbolisch vollzogen. Die in der Bibel von Gott geforderte Beschneidung ist deshalb unverzichtbares Zeichen der Zugehörigkeit zum Judentum. Anlässlich der Beschneidung bekommt der Neugeborene auch einen biblischen Namen. Neugeborene Mädchen erhalten ihren biblischen Namen am ersten Sabbat nach ihrer Geburt und treten damit ebenfalls in das Bundesverhältnis der Juden mit Gott ein. Vgl.: Ebd., S. 12f.

⁸ Ebd., S. 16.

⁹ Ebd., S. 19.

¹⁰ Ebd., S. 17ff.

Selbstverständnis wurde unter diesen Prämissen problematisch. Die Bindung der Juden an das Heilige Land wurde nicht mehr als ausreichende Anspruchsgrundlage für ein national-jüdisches Selbstverständnis anerkannt.¹² In den Diskussionen der französischen Nationalversammlung von 1789 wurde deshalb der verfassungsrechtliche Status der Juden diskutiert. Stanislas de Clermont-Tonnerre hat damals den häufig zitierten Satz geprägt, den Juden als Individuen alles, nichts aber als Nation zu gewähren.¹³ Die Verleihung der staatsbürgerlichen Rechte an die Juden, Voraussetzung für ihre Emanzipation innerhalb der bürgerlichen Gesellschaften West- und Mitteleuropas, forderte von den Juden die Aufgabe ihres traditionellen, nationalen Selbstverständnisses. Sie machte die Konfessionalisierung des Judentums zu ihrer Bedingung. Die Diskussionen in der Nationalversammlung wurden von heftigen Auseinandersetzungen innerhalb der jüdischen Bevölkerung begleitet. „Diese wurden in Anbetracht der existenzbedrohenden Fragen mit äußerster Schärfe ausgetragen, denn es handelte sich dabei ja um die Aufhebung und Änderung von Lebensordnungen, die traditionell mit dem heilsgeschichtlichen Erwählungsauftrag Israels in eins gesetzt worden waren, also um den Sinn der jüdischen Existenz und Geschichte – nicht zuletzt der jüdischen Leidensgeschichte – überhaupt“, macht Johann Maier die Dimension des Dilemmas klar.¹⁴ Von den – grob unterteilt – fünf Erwidern, mit denen die jüdische Bevölkerung auf den äußeren Druck der veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen reagiert hat, entsprechen zwei in ihren Argumentationsmustern den Definitionen des modernen Staatsverständnisses, nämlich die liberale Reformbewegung und die zionistische Bewegung. Die liberale Reformbewegung strebt „in Analogie zur christlichen Reformation des sechzehnten Jahrhunderts die Erneuerung des Judentums unter Berücksichtigung der Begriffe ‚Religion‘ und ‚Nation‘ an. Sie [versteht] das Judentum [...] nur mehr im Sinn einer Religionsgemeinschaft und [bekennt] sich entschlossen zu den bisherigen Gastnationen.“¹⁵ Aber auch die scheinbar gegensätzliche Bewegung im Judentum, der Zionismus, argumentiert losgelöst

¹¹ Die Hoffnung auf Rückkehr in das gelobte Land wird im zentralen Gebet des jüdischen Gottesdienstes, dem „Achtzehnbittegebet“ (hebr. *Schmone Esre*), täglich erneuert. Ebd., S. 19.

¹² Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 658.

¹³ Brenner, Michael: Die Konfusion um die Konfession. A.a.O., S. 15.

¹⁴ Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 662.

¹⁵ Ebd.

von dem traditionellen jüdischen Selbstverständnis und unterwirft sich den Definitionen der Moderne. Hans-Jochen Gamm schreibt, daß Theodor Herzl, einer der Gründer der zionistischen Bewegung, „völlig im Geiste der Französischen Revolution [...] das Judenproblem vorrangig als *nationales* [sieht].“¹⁶ Das religiöse Konzept der Alija¹⁷, der Rückkehr ins gelobte Land, erscheint im Zionismus als politische Agenda. Analog zu den Bewegungen der jeweiligen Gastländer formuliert der Zionismus sein Anliegen als politisches, als Forderung nach der Gründung eines jüdischen Nationalstaates.

Intakt erhalten bleibt das traditionelle jüdische Selbstverständnis nur innerhalb des orthodoxen Judentums. Bezeichnenderweise lebt der Großteil der orthodoxen Bevölkerung nicht in den von revolutionären Veränderungen geprägten west- und mitteleuropäischen Staaten, sondern in Osteuropa, wo sie innerhalb ihrer Ghettos kaum Kontakt zur übrigen Bevölkerung hat.¹⁸ Um einen Brückenschlag zwischen traditionellem Selbstverständnis, aufgeklärtem Gedankengut und moderner Zivilisation bemüht sich die konservativ-liberale Anschauung. Die Verpflichtung an ein „geistiges Volkstum“ stellt den Versuch dar, der „strengen Alternative ‚Religion oder Volkstum (Nation)‘ zu entgehen“¹⁹. Dagegen orientiert sich die radikal assimilatorische Tendenz in der jüdischen Bevölkerung weder an dem traditionellen jüdischen Selbstverständnis noch am konfessionalisierten Religionsverständnis der Moderne; sie lehnt das Judentum als relevante Identitätskategorie ab.

Die inhaltlichen Schwerpunkte der jeweiligen Identitätskonstruktionen werden im Umgang mit der Bibel reflektiert. Ursprünglich Grundlage des traditionellen jüdischen Selbstverständnisses referieren die innerjüdischen Bewegungen der Moderne nur noch unter eingeschränkten Aspekten auf die biblischen Schriften. Lediglich in der Orthodoxie gelten Thora und Talmud weiterhin als komplexe, alle Lebensbereiche umfassende, sinnstiftende und ordnende Instanzen. Die Reformbewegung dagegen pflegt die religiösen Schriften in einem strikt theologischen Rahmen. Ihre Absage an die nationale Dimension des Judentums geht so weit, daß in den reformierten Gottesdienstordnungen solche Gebetsstellen, welche die Hoffnung auf die Rückkehr in das Land Israel

¹⁶ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 106.

¹⁷ Hebräisch für „Aufstieg“.

¹⁸ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 55.

zum Ausdruck bringen, aus der Liturgie entfernt werden.²⁰ Sowohl die liberale als auch die konservativ-liberale Reformbewegung befürworteten ein historisch-kritisches Geschichtsverständnis.²¹ Im konservativen Flügel der Reformbewegung wird allerdings sehr viel stärker betont, daß die Heiligen Schriften „einen unantastbaren Kern der geoffenbarten Religion“²² in sich tragen, den es „jenseits aller historischen Kritik zu bewahren gilt“²³.

Das moderne Geschichtsverständnis prägt auch den zionistischen Umgang mit der Bibel. Dort führt die national-politische Zielsetzung der Bewegung zu einer „modernen, literarischen und nationalen Neuinterpretation der Bibel, nicht als eines spirituellen Textes, sondern als Sammlung des nationalen Erbes, reich an poetischen, ethischen und historischen Schätzen.“²⁴

Keinen wie auch immer gearteten Umgang mit der Bibel pflegt die radikal assimilationistische Gruppe der jüdischen Bevölkerung; in ihrem Bemühen, sich losgelöst von jeglichem Konzept jüdischer Identität zu positionieren, wird die Bibel in dieser Gruppe höchstens als wichtiger kulturgeschichtlicher Text oder als bedeutende historische Quelle rezipiert.

Der jeweilige Umgang mit den biblischen Schriften reflektiert also viel von dem zugrundeliegenden Selbstverständnis der jüdischen Bewegungen. Was läßt sich im Vergleich mit den gerade genannten Positionen über die Verwendung von Bibelzitaten in den Texten der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur sagen? Stimmt das jüdische Selbstverständnis, das im dortigen Umgang mit den

¹⁹ Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 662.

²⁰ Meyer, Michael A.: Reformjudentum. In: Schoeps, Julius H. (Hg.): *Neues Lexikon des Judentums*. München 1992, S. 384.

²¹ Die Prinzipien der modernen Geschichtswissenschaft, wie sie zuerst von Leopold von Ranke (1795-1886) formuliert worden sind, widersprechen dem traditionellen jüdischen Geschichtsverständnis. Ranke machte strenge Quellenkritik und unbedingte Sachlichkeit zur Grundlage historischer Analyse (Historismus) und betonte die Individualität historischer Erscheinungen. Das traditionelle jüdische Geschichtsverständnis hingegen sieht Geschichte nicht als kontinuierliche Entwicklung an, sondern deutet jedes zeitgenössische Geschehen durch Referenzen auf das in der Bibel beschriebene Schicksal des jüdischen Volkes. Die Vorstellung, daß sich in jeder Generation die Geschichte des jüdischen Volkes wiederholt, korrespondiert mit der Intention der jüdischen Festtage, die die biblische Vergangenheit in ritualisierter Form vergegenwärtigen. Die innerjüdische Reformbewegung hat sich von diesem Geschichtsverständnis distanziert. Sie hat die Geschichte des jüdischen Volkes als Entwicklung aufgefaßt, die wesentlich durch die Macht- und Gesellschaftsverhältnisse ihrer jeweiligen Umwelt beeinflusst wurde. Dieses veränderte Geschichtsverständnis ermöglichte es der jüdischen Reformbewegung, in der Bibel eine historische Quelle über die Geschichte des jüdischen Volkes zu sehen und sie gleichzeitig als Quelle religiöser Offenbarung zu heiligen.

²² Meyer, Michael A.: Reformjudentum. A.a.O., S. 385.

²³ Ebd.

biblischen Schriften offenbar wird, mit einer jener Positionen überein, die sich zu Beginn der politischen Moderne als Reaktion auf das veränderte Staats- und Gesellschaftsverständnis herausgebildet haben?

Zunächst muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß nur sehr wenige Bibelreferenzen in den Texten der jungen jüdischen Literatur existieren. Um so mehr fällt auf, daß der überwiegende Teil der Nennungen auf solche Situationen referiert, in denen das Volk der Juden oder jüdische Einzelpersonen verfolgt oder ausgegrenzt werden.

In Katja Behrens Erzählung „Salomo und die anderen“ baut die jüdische Ich-Erzählerin eine Kontinuitätslinie zwischen den israelischen Jugendlichen auf, denen sie beim Fußballspiel zuschaut, und dem israelitischen Volk, das zur Zeit der ägyptischen Pharaonen in Knechtschaft lebt:

Salomo rückt das Stirnband zurecht und bückt sich, um die Schuhe zu binden. So hell die Haut, so blau die Augen, vielleicht hat er eine deutsche Großmutter, die ihn Schloimele nennt und womöglich selber einmal mit einem Salomo verheiratet war. Ihr ältester Sohn könnte Sally beißen und ein guter Amerikaner sein, der das Fremdsein fast verlernt hat in the big melting pot, kaum mehr weiß, was es heißt, an keinem Ort zu Hause zu sein: immer auf Zwischentöne horchen, die Luft prüfen, ob es Zeit wird, weiterzuziehen, zuweilen fast eingelullt oder schon zu verwurzelt, um sich schnell genug davonmachen zu können, dann nicht nur beraubt, auch gemordet, die Überlebenden vertrieben, da wo ich herkomme, wurden sie zuletzt im Romanischen Café gesehen, wo die einen ahnten, was ihnen blühte, und die andern nicht, hatten vergessen, daß sie waren, was sie waren, im zwanzigsten Jahrhundert wie einst in Ägypten, Träume deutende Fremdlinge, verraten von Trotz, Trauer und Tierangst im Blick, heute wie einst in Ägypten, bevor sie sich auf den Weg durch die Wüste machten, geführt von Moses, der im Augenblick Tormann ist und ein T-Shirt mit der Aufschrift Coca-Cola trägt. Er hat etwas Stämmiges, Untersetztes und steht, einen verlorenen Ausdruck im Gesicht, mit beiden Beinen fest im Sand, kampfbereit und hellhäutig, seine Eltern könnten aus Polen gekommen sein.²⁵

Überraschend ist an dieser Textstelle, daß selbst die Gestalt Mose keine eindeutig positiven Konnotationen trägt. Die Gleichsetzung des „Tormannes“ mit diesem vielleicht „erfolgreichsten“ Anführer²⁶ in der Geschichte des jüdischen Volkes evoziert kein Bild von Heldenhaftigkeit und gottesgläubiger Entschlossenheit. Zwar werden mit den Attributen „fest stehend“, „stämmig“ und „kampfbereit“ potentiell Stärke suggerierende Charakteristika genannt. Durch die Erwähnung des „verlorenen Ausdruck[s]“ im Gesicht des jugendlichen Torhüters reiht ihn die Ich-Erzählerin aber gleichzeitig in die

²⁴ Avineri, Shlomo: Zionismus (aus dem Englischen von Petra Bartnik). In: Schoeps, Julius H. (Hg.): *Neues Lexikon des Judentums*. A.a.O., S. 495.

²⁵ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 45 ff.

²⁶ Hans-Jochen Gamm schreibt über die Leistung Moses: „Während der 40jährigen Wüstenwanderung vermochte Mose die Sippen völkischer Einheit näherzubringen. Als

Gruppe der anderen Israeliten ein, die sie als „Fremdlinge“ charakterisiert, „verraten von Trotz, Trauer und Tierangst im Blick“. Wanderschaft, Unzugehörigkeit und furchtsame Anspannung werden in dieser Textstelle als existentielle Daseinserfahrungen der Juden beschrieben. Die Bezugnahme auf das 2. Buch Mose, den Exodus, erfolgt damit äußerst eingeschränkt. Keines der dort geschilderten Ereignisse, auf die sich das jüdische Selbstverständnis als von Gott erwähltes Volk gründet, wird in Behrens' Textstelle erwähnt. Weder die Bundesschließung zwischen Gott und dem Volk Israel am Berg Sinai noch die vorausgegangene Berufungsvision Moses werden evoziert. Es gibt keine Referenz auf die in der Geschichte des jüdischen Volkes einmalige Volloffenbarung Gottes, die Moses auf dem Berggipfel in der Form der Thora empfängt; die Instanz Gottes ist somit ganz ausgeklammert aus dem Bibelzitat in Behrens Erzählung „Salomo und die anderen“.²⁷

In ähnlich selektiver Weise wird in Barbara Honigmanns Erzählung „Roman von einem Kinde“ mit der biblischen Überlieferung verfahren. Die jüdische Ich-Erzählerin schildert im Rahmen eines Briefes an ihren früheren Partner Josef die Feierlichkeiten zum Pessachfest²⁸ innerhalb der jüdischen Gemeinde in Ostberlin. Sie beschreibt, wie sie und einige andere Gemeindemitglieder, die ebenfalls keine Familie haben, nach einem als „kurz und schnell“²⁹ charakterisierten Gottesdienst von der Synagoge ins Gemeindehaus fahren. Der Anblick der kleinen Gruppe, die sich auf wenige Autos verteilen, weckt in

Organisator, Führer und Seelsorger trug und überwand er immer wieder die Verzagttheit und den Kleinglauben der Dahinziehenden.“ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 21.

²⁷ Ein solches säkulares Verständnis vom jüdischen Volk hat Ähnlichkeit zu Hannah Arendts Konzeptualisierung des jüdischen Volkes als Pariavolk. Arendt hat den Begriff des Pariavolkes von Max Weber übernommen (vgl.: Rabinbach, Anson: *Negative Identities*. In: Berghahn, Klaus L. (Hg.): *The German-Jewish Dialogue Reconsidered*. A.a.O., S. 190), der sich in seiner Konzeption wiederum an Friedrich Nietzsche anlehnt. Zum ersten Mal wurde der Terminus ‚Paria‘ von Johann Wolfgang von Goethe und Michael Beer im Zuge der Judenemanzipation auf das Judentum bezogen. Ursprünglich stammt der Begriff aus dem Indischen und bezeichnet einen außerhalb bzw. in der niedersten Kaste stehenden Inder. Für Weber stellt ein Pariavolk eine sozial geächtete Gruppe dar, welche aus ihrer negativen Privilegierung heraus eine spezielle Religiosität entwickelt, die der weltlichen Benachteiligung eine theologische Sinnhaftigkeit zuschreibt und bewußt forciert. Vgl.: Spöttel, Michael: *Max Weber und die jüdische Ethik. Die Beziehung zwischen politischer Philosophie und Interpretation der jüdischen Kultur*. Frankfurt a. M.-New York 1997, S. 22-32. Hannah Arendt macht in ihrer Konzeption die Unterscheidung zwischen dem Juden als Pariah und als Parvenu. Während der Parvenu bemüht ist, seine gesellschaftliche Ausgrenzung zu überwinden bzw. sie verdrängt, nimmt der Pariah seine gesellschaftliche Außenseiterposition bewußt an und füllt sie mit Selbstbewußtsein. Vgl.: Rabinbach, Anson: *Negative Identities*. A.a.O., S. 190.

²⁸ Pessach (oder auch „Passah“) wurde von Jesus Christus gefeiert, bevor er gefangengenommen und gekreuzigt wurde. Deshalb sind im christlichen Osterfest auch Elemente des Pessachfestes enthalten.

²⁹ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 24.

ihr die Assoziation der „verstreutesten und den Verstreuten, d[er] Juden unter den Juden“.³⁰ Diese Formulierung stellt eine Referenz auf 1. Mose 13:16 dar. Ursprünglich besitzt diese Bibelstelle positive, verheißungsvolle Konnotationen: Abraham empfängt das Versprechen Gottes, daß seine Nachkommen so zahlreich sein werden wie der Staub auf der Erde. Im Laufe der Diasporageschichte wurde dieses Versprechen jedoch umgedeutet als Fluch: Die Nachkommen Abrahams würden genau wie der Staub der Erde auf der ganzen Welt zerstreut sein, ist die düstere Aussage von Gen. R. 41:9, und genau wie der Staub der Erde würden sie zwar fortbestehen, aber gleichzeitig zermahlen werden zwischen den Nationen.³¹ Dieses bittere, aus der Exilerfahrung geborene Lebensgefühl ist es, welches auch die Passage in Honigmanns Erzählung dominiert. Nicht „zahlreich“, sondern „verstreut“ nennt sie ihre kleine Gruppe. Dadurch evoziert sie ein einsames, heimatloses Lebensgefühl, das durch den nachgestellten, parallel konstruierten Beisatz „die Juden unter den Juden“ gleichzeitig als elementar jüdisches Lebensgefühl charakterisiert wird.

Allerdings ist es kennzeichnend für das traditionelle jüdische Selbstverständnis, das die Erfahrungen von Leid und Exil immer wieder in das Erwähltheitskonzept integriert werden konnten. Seit dem ägyptischen sind die meisten Exilerfahrungen des jüdischen Volkes als Bewährungsprobe gedeutet worden, die dem erwählten Volk von Gott auferlegt wurden. Dadurch konnten diese Leidenszeiten als Bestätigung der eigenen Auserwähltheit und als Beweis des bestehenden Bundesverhältnisses mit Gott verstanden werden. Die tröstliche Dimension des jüdischen Leidensmodelles wird im Umgang mit Proselyten sehr offenkundig. So sollte „der Fremde, der in nachbiblischer Zeit Jude zu werden wünschte, gemäß talmudischer Ordnung abgewiesen werden unter dem Hinweis, ob er nicht wisse, daß er in eine Leidensgemeinschaft einzutreten sich anschicke.“³² Wenn „der Fremde“ allerdings an seiner Entscheidung festhielt, dann ging auch für ihn der Eintritt in die jüdische Leidensgemeinschaft mit der Gewißheit göttlicher Erwähltheit einher. Günter Stemberger schreibt dazu: „Wer immer dem Wort der Tora folgt, gehört voll

³⁰ Ebd.

³¹ Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. A.a.O., S. 7f.

³² Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 31.

dem auserwählten Volk an und darf, wie Maimonides dem Proselyten Obadja beschieden hat, natürlich auch beten, der du uns erwählt hast...“³³

Eine solche, grundsätzliche Zuversicht scheint sich auch im weiteren Verlauf der genannten Textstelle in „Roman von einem Kinde“ zu manifestieren. Dort wird, wie in Behrens' Erzählung, eine Referenz auf den Exodus aufgebaut, konkret auf Ex. 14:21-31. Es heißt bei Honigmann:

Wir führen über die Prenzlauer Allee über den Alexanderplatz. Der Alexanderplatz ist mir früher so schwer gewesen und stand mir immer als ein Hindernis im Weg, durch das ich mich durchkämpfen mußte, und meistens waren hier schon alle Wege verloren von all dem Rennen und Warten und Weitergehen und Treppen hinauf und hinab, da war alle meine Kraft schon verbraucht. Aber seltsam, an diesem Tage, als ich mitten in dem versprengten Häuflein hinüberklapperte, da wurde mir dieser Platz so leicht, sogar lächerlich, denn wir mußten gar nicht hindurch durch ihn, er öffnete sich vor uns wie das Rote Meer, und die ewig graue, verdunkelnde Wolkenssäule schüttete ihren Regen aus, und als wir uns umsahen, da stürmte es und tobte es, und der Alexanderplatz blieb hinter uns und holte uns nicht mehr ein und versank in Nebel und Regen wie Pharaos Heer.³⁴

Stärker als in Behrens' Erzählung trägt der Auszug des israelitischen Volkes aus Ägypten hier positive Konnotationen. Der Alexanderplatz, bis dahin ein bedrohlich empfundenes, urbanes Hindernis für die Ich-Erzählerin, wird ihr „leicht“ und „lächerlich“. Doch abgesehen davon, daß der Alexanderplatz als Platzhalter von zwei unterschiedlichen Elementen der biblischen Erzählung fungiert – er wird in Analogie sowohl zum Roten Meer als auch zum Heer des Pharaos gesetzt –, erscheint die Bibelreferenz in Honigmanns Erzählung in Hinblick auf einen zentralen Aspekt unstimmig: Die Hauptaussage des Bibeltextes ist eine Schilderung der Allmacht Gottes. „Und ich will [...] an Pharaon und an aller seiner Macht Ehre einlegen, und die Ägypter sollen innewerden, daß Ich der Herr bin“, kündigt Gott die dann folgende Demonstration seiner Macht in Ex. 14:4 selber an. Nur seine göttliche Macht vermag es, das Rote Meer zu teilen und die Feinde Israels zu vernichten. In Honigmanns Text jedoch wird die göttliche Instanz nicht erwähnt – genau so wenig wie zuvor in Behrens' Text. In beiden Texten, in „Salomo und die anderen“ von Katja Behrens und in „Roman von einem Kinde“ von Barbara Honigmann, wird also eine Analogie zwischen einem biblischen und einem zeitgenössischen Ereignis aufgebaut, welche die essentielle Bedeutung Gottes für die biblische Aussage ignoriert. In der literarischen Jetztzeit der Erzählungen gibt es keinen Gott.

³³ Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*. A.a.O., S. 21.

³⁴ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 24f.

In Honigmanns Erzählung wird die Abwesenheit Gottes am Ende der Pessach-Episode sogar explizit benannt. Die Ich-Erzählerin schildert ausführlich den Verlauf des Sederessens³⁵, bei dem die entbehrungsreiche Geschichte des jüdischen Volkes von seiner Knechtschaft in Ägypten bis zu seiner Ankunft im gelobten Land nacherzählt und mit Hilfe von symbolischen Speisen vergegenwärtigt wird. An dem Punkt, an dem in der Liturgie die Hoffnung auf Erscheinen des Propheten Elias ausgedrückt wird und die Tür für ihn geöffnet wird – ein zusätzlicher Becher Wein für die erhoffte Ankunft des Propheten steht bereits seit Beginn des Mahls bereit –, reflektiert die Ich-Erzählerin:

Und woher würde Elias kommen, für den wir die Tür offenstehen gelassen hatten? Und wird er kommen? Aber ich wußte irgendwie schon, daß er nicht kommen wird. Ich hatte es mir schon so oft überlegt, Elias oder Messias oder Gott – von denen kann sich hier keiner mehr blicken lassen.³⁶

In diesen Sätzen wird das Prinzip des Bundesverhältnisses zwischen Gott und seinem auserwählten Volk grundsätzlich in Frage gestellt. Der Aspekt der Erwähltheit kommt nicht vor. Das Diasporamodell jüdischer Identität, welches die Vertreibungen und Exilerfahrungen des jüdischen Volkes als Bewährungsprobe deutet und deshalb gerade diese Leidenszeiten als Bestätigung der eigenen Auserwähltheit und als Beweis des bestehenden Bundesverhältnisses mit Gott verstehen kann,³⁷ hat damit seine Wirksamkeit verloren.

Die Bibelreferenzen bei Behrens und Honigmann sind auf eine Vergegenwärtigung der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes reduziert, ohne die tröstlichen Konnotationen des Diasporamodells einzuschließen. Damit stehen die Evokationen der biblischen Leidensgeschichte, wie sie dort hervorgerufen werden, nicht innerhalb des traditionellen jüdischen Identitätskonzeptes, auch wenn mit dem Bild der Leidengemeinschaft auf ein wesentliches Element dieses Identitätskonzeptes referiert wird.

Eine direkte Entsprechung zum traditionellen jüdischen Geschichtsverständnis liegt hingegen in der Art und Weise vor, mit der die zeitgenössischen Texte die

³⁵ An den ersten beiden Abenden des Pessachfestes werden häusliche Gottesdienste nach einer festgesetzten Ordnung (hebr. *seder*) abgehalten.

³⁶ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 26.

³⁷ Zum Diasporamodell jüdischer Identität, vgl.: Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“, S. 154ff und Traum einer neuen Normalität, 165f.

Geschichte des jüdischen Volkes vergegenwärtigen. Durch die jeweilige Analogiebildung in den beiden Erzählungen wird die literarische Jetztzeit mit der biblischen Vergangenheit verschränkt. Beide Protagonistinnen erfahren ihre Gegenwart als Szenen aus der Verfolgungsgeschichte ihrer biblischen Vorfahren. Diese Wahrnehmung entspricht dem traditionellen jüdischen Geschichtsverständnis. Günter Stemberger schreibt dazu, daß „[...] ganz Israel, jeder Jude, in die gesamte *Geschichte* seines Volkes hineingestellt ist. Die Erfahrung der Erzväter, der Auszug aus Ägypten, die Offenbarung am Sinai und die Volkswendung im Land der Verheißung werden eigene Geschichte jedes einzelnen, das je eigene Leben bestimmend, das ständige *Heute*.“³⁸ Leicht abgewandelt heißt es bei dem amerikanischen Literaturwissenschaftler James E. Young, daß „jüdische Erinnerung und jüdische Identität als ein und dasselbe betrachtet werden“³⁹ können.⁴⁰ Entsprechend ist der Anlaß für einen überwiegenden Teil der jüdischen Festtage das Erinnern: Die biblische

³⁸ Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*. A.a.O., S. 16.

³⁹ Young, James E.: Erinnern und Gedenken. Die Shoa und die jüdische Identität. In: Nachama, Andreas u.a. (Hg.): *Jüdische Lebenswelten. Essays*. Frankfurt a. M. 1991, S. 152. Zit. nach Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur*. A.a.O., S. 103.

⁴⁰ Das Konzept des Erinnerns und Gedenkens wurde sehr eindrucksvoll von Ezer Weizman vergegenwärtigt, der am 16.01.1996 als erster israelischer Staatspräsident vor dem deutschen Bundestag redete. Ein kurzer Ausschnitt aus seiner Rede soll das veranschaulichen: „Das Schicksal hat es gewollt, daß ich und die Angehörigen meiner Generation in einer Zeit geboren wurden, in der Juden in ihr Land zurückkehrten und es neu aufbauen konnten. Ich bin nun nicht mehr ein Jude, der in der Welt umherwandert, der von Staat zu Staat ziehende Emigrant, der von Exil zu Exil getriebene Flüchtling. Doch jeder einzelne Jude in jeder Generation muß sich selbst so verstehen, als ob er dort gewesen wäre – dort bei den Generationen, den Stätten und den Ereignissen, die lange vor seiner Zeit liegen. Daher bin ich noch immer auf Wanderschaft, aber nicht mehr auf den abgelegenen Wegen der Welt. Jetzt wandere ich durch die Weite der Zeiten, ziehe von Generation zu Generation, laufe auf den Pfaden der Erinnerung. [...] Ich war ein Sklave in Ägypten und empfing die Thora am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Elijah überschritt ich den Jordan. Mit König David zog ich in Jerusalem ein, und mit Zedekiah wurde ich von dort ins Exil geführt. [...] Ich habe gegen die Römer gekämpft und bin aus Spanien vertrieben worden, ich wurde auf den Scheiterhaufen in Magenza, in Mainz geschleppt und habe Thora im Jemen studiert. Ich habe meine Familie in Kishinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden. [...] Und wie von uns verlangt wird, kraft der Erinnerung an jedem Tag und jedem Ereignis unserer Vergangenheit teilzunehmen, so wird auch von uns verlangt, kraft der Hoffnung, uns auf jeden einzelnen Tag unserer Zukunft vorzubereiten.“ Weizman, Ezer: Wir sind ein Volk der Worte und der Hoffnung. In: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 13, 17.01.1996, S.7.

Elie Wiesel, der am 27.01.2000 vor dem deutschen Bundestag in Berlin redete, verbindet das Erinnern mit dem politischen Mahnen. In der *Berliner Zeitung* heißt es zu seiner Rede: „Elie Wiesel aber verstörte seine Zuhörer unmittelbar. Denn es sprach nicht der Friedensnobelpreisträger von heute, der bekannte Romanautor und Forscher, der vertrauensvoll nach Berlin gekommen war. Es sprach der junge KZ-Häftling, für den ‚die Russen in Auschwitz zu spät kamen‘, der am 11. April 1945 in Buchenwald von den Amerikanern befreit wurde. ‚Sehen Sie in mir den Mann, der ich damals war‘, sagte er. ‚Ich bin ein Zeuge. Als ich in den Saal kam, habe ich meine Erinnerungen nicht hinter mir gelassen. Ich bin hier und ich erinnere mich.‘“ Müller, Volker: Der Appell des Zeugen. In: *Berliner Zeitung*, Nr. 23, 28.01.2000, S. 3.

Vergangenheit wird an diesen Tagen meist in ritualisierter Form vergegenwärtigt.⁴¹ Dieses Verständnis, welches Geschichte nicht als fortschreitende Entwicklung begreift, sondern als Wiederholung bzw. Vergegenwärtigung der Vergangenheit, resultiert aus dem besonderen Verhältnis der Juden zur Thora. Nach orthodoxer Tradition hat Gott Mose seinen Willen in der Thora unmittelbar offenbart. Deshalb muß der orthodoxe Jude danach trachten, „die gesamten Lebensfragen an diesem offenbarten Gotteswillen auszurichten. Dazu mußte man von der Annahme ausgehen, daß diese Offenbarung wenigstens implizit für alle anfallenden Fragen Lösungen enthält [...]“.⁴² Dieser Anspruch vermochte aufgrund der gesellschaftsgeschichtlichen Veränderungen in der nachbiblischen Zeit nicht mehr direkt aus der Lektüre der Thora befriedigt werden. Durch Einführung der Bibelinterpretation, die vor allem von den Rabbinern geleistet wird, konnte die Diskrepanz zwischen den Lebenswelten der Thora und der sich verändernden politischen und sozialen Umwelt jedoch überbrückt werden. „Das biblische Wort sollte durch eine zeitgemäße Auslegung in seiner grundsätzlichen und unaufhörlichen Gültigkeit jeweils neu gewonnen werden“, beschreibt Hans-Jochen Gamm die Aktualisierung der Heiligen Schriften in der jüdischen Tradition.⁴³ Genau diese Aktualisierung, das Inbezugsetzen und Erklären gegenwärtiger Ereignisse durch die Bibel, erfolgt in den beiden Textstellen bei Behrens und Honigmann.

⁴¹ So wird z.B. beim Laubhüttenfest (*Sukkot*) an die Hilfe und Bewahrung erinnert, die das jüdische Volk erfuhr, als es beim Auszug aus Ägypten in Zelten wohnen mußte; beim Pessachfest an die vierzigjährige Wüstenwanderung; bei Purim an die Rettung des jüdischen Volkes von den Vernichtungsplänen des Persers Haman; beim Tempelweihfest (*Chanukka*) an die kultische Reinigung des Jerusalemer Tempels, das von dem Seleukiden Antiochus geschändet worden war und an den Fasttagen an die Ermordung Gedaljas, die Belagerung Jerusalems, die Zerstörung des Tempels. Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 45-47.

⁴² Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 138.

⁴³ Gamm, Hans-Jochen: *Das Judentum*. A.a.O., S. 37. Die Vollkommenheit und Zeitlosigkeit der Bibel zeigt sich nach rabbinischem Verständnis gerade in der Vielzahl der Bedeutungsmöglichkeiten, die sie transportiert: „Die eindimensionale Auslegung von Quamran oder NT, die den einzig wahren Sinn eines Bibelverses zu erkennen sucht, seine Erfüllung allein in der eigenen Zeit zu erkennen glaubt, widerspricht der rabbinischen Auffassung des vollkommensten Textes, der die Bibel einmal ist. Zur Vollkommenheit gehört auch die Bedeutungsfülle. [...] Daß ein Bibeltext eine Vielzahl legitimer Bedeutungen haben kann, leitet sich direkt aus dem Verständnis der Schrift als einer einmaligen und vollständigen Mitteilung Gottes für alle Zeiten ab. Wenn der Text für alle Zeiten gültig sein soll, auf die Probleme jeder Zeit die ihr gemäßen Antworten bereithalten und diese auch noch in einer für die Zeit adäquaten Sprache ausdrücken soll, muß der Text auf Deutung hin extrem offen sein.“ Dohmen, Christoph und Stemberger, Günter: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. A.a.O., S. 81f.

Dieses Verfahren der Vergegenwärtigung, das dem traditionellen jüdischen Geschichtsmodell entspricht, macht es unmöglich, die Bibelzitate bei Behrens und Honigmann in Anlehnung an bestimmte innerjüdische Bewegungen der Moderne zu deuten, die oben vorgestellt wurden. Sowohl der liberalen Reformbewegung als auch der konservativ liberalen Bewegung und dem Zionismus ist wesentlich die Abkehr vom traditionellen jüdischen Geschichtsverständnis zu eigen. Unter unterschiedlichen Schwerpunkten bekennen diese sich zu einem historisch-kritischen Geschichtsverständnis und betrachten die Geschichte des jüdischen Volkes „im Sinn eines kulturell-moralischen Fortschrittprozesses der Menschheit.“⁴⁴ Die Verschränkung von biblischer und zeitgenössischer Gegenwart, wie sie bei Honigmann und Behrens erfolgt, widerspricht sowohl der historischen Betrachtungsweise dieser Bewegungen als auch ihrer Trennung zwischen religiösen und profanen Zusammenhängen.⁴⁵ Aber auch in die orthodoxe Tradition lässt sich die Verwendung der Bibelzitate bei Behrens und Honigmann nicht einordnen. Wenn auch das Geschichtsmodell, das in den Textstellen evoziert wird, mit der traditionellen jüdischen Geschichtsdeutung der Orthodoxen übereinstimmt, so steht die Ausblendung der göttlichen Instanz in den Bibelziten der zeitgenössischen Texte der orthodoxen Praxis diametral entgegen.⁴⁶

Die Unvereinbarkeit sowohl mit den innerjüdischen Identitätsentwürfen der Moderne als auch mit dem traditionellen biblischen Identitätskonzept verdeutlicht die obskure Eigenart der Bibelreferenzen bei Behrens und Honigmann: Einerseits fehlen mit den Konzepten der Auserwähltheit und des Bundesverhältnisses wesentliche Aspekte des traditionellen jüdischen Identitätskonzeptes, andererseits entspricht der Entwurf einer seit den biblischen Zeiten immer wieder erneuerten Leidenserfahrung dem traditionellen Identitäts- und Geschichtsmodell sehr stark. Die Säkularisierungstendenzen der Moderne, die die Identitätsmodelle der liberalen

⁴⁴ Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 662.

⁴⁵ Eine Deutung der beiden Textstellen unter zionistischen Prämissen entfällt auch deshalb, weil in keiner der Textstellen ein inhaltlicher Schwerpunkt auf die Assoziation von Israel als nationaler Heimstatt der Juden gelegt wird.

⁴⁶ Diese Gegenüberstellung ist ohnehin etwas problematisch, weil die Gestaltung einzelner Textstellen aus belletristischen Gegenwartstexten schlechterdings nicht mit der Tradition orthodoxer Schriftauslegung verglichen werden kann.

und konservativen Reformbewegung und des Zionismus prägen, sind dadurch rückgängig gemacht.

Wie kann es zu diesem Bruch, zu diesen Diskontinuitäten kommen?

Die Antwort liegt auf der Hand: „Die Katastrophe des Judentums unter der nationalsozialistischen Herrschaft veränderte die bisherigen innerjüdischen Gruppierungen [...] radikal [...]“, ⁴⁷ schreibt Johann Maier. Die Shoah bedeutet einen so tiefgehenden Einschnitt in der Entwicklung des Judentums, daß sämtliche innerjüdischen Identitätskonzepte der Moderne sich in Hinblick auf dieses Ereignis neu positionieren mußten. Ganz besonders heftig lastete der Legitimationsdruck auf dem liberalen Reformflügel innerhalb des Judentums – und zwar vor allem auf dem deutschen Reformjudentum, das als „leuchtendes Vorbild“ ⁴⁸ der westeuropäischen Judenheiten gegolten hatte und dem der Großteil der deutschen Juden angehört hatte. Der von den Nationalsozialisten verübte Mord am europäischen Judentum diskreditierte die Emanzipationsbestrebungen der deutschen Reformjuden weltweit als fatalen Irrtum. „So wird die deutsch-jüdische Emanzipationsgeschichte als Exempel fehlgeleiteter Entwicklung herausgestellt, vor deren Nachahmung man sich besser hütet“, schreibt Dan Diner. „In der jüdischen Historiographie wie im jüdischen Gedächtnis wird sie unter ein gleichsam geschichtsphilosophisches Joch gezwungen – als fände der deutsch-jüdische Weg der Emanzipation und Akkulturation in der Katastrophe vom Nationalsozialismus und Holocaust seine letzte Erfüllung.“ ⁴⁹ Auch wenn in Diners Worten Distanz zu der rigorosen Verurteilung der deutschen Reformbewegung mitschwingt und er von einer zunehmenden Revision dieser „versteinerten Ansichten“ ⁵⁰ innerhalb der internationalen Forschungsgemeinde berichtet – eine Fortführung des säkularisierten Identitätsmodells der liberalen Reformbewegung muß nach 1945 gerade in Deutschland problematisch erscheinen. Zu naiv wirkt im Schatten der Shoah der Nationalstolz der deutschen Reformjuden, ihr gesellschaftlicher Ehrgeiz und ihr Vertrauen auf das rechtsstaatliche Fundament des deutschen Reiches.

Aus unterschiedlichen Gründen können auch die anderen innerjüdischen Bewegungen der Moderne den nach 1945 in Deutschland verbleibenden Juden

⁴⁷ Maier, Johann: *Das Judentum*. A.a.O., S. 661.

⁴⁸ Diner, Dan: *Gottesvolk am Scheideweg*. A.a.O., S. 52.

⁴⁹ Ebd.

keine Identitätsrahmen bieten: Eine zionistische Überzeugung müßte spätestens seit der Gründung des israelischen Staates 1948 zur Emigration führen und eine orthodoxe Lebensweise ist den in Deutschland verbleibenden Juden entweder nicht vertraut oder scheint ihnen im Land der nationalsozialistischen Täter nicht ratsam zu sein. Außerdem ist die nötige Infrastruktur für eine orthodoxe Lebensweise nicht immer vorhanden. Hinzu kommt, daß durch die Shoah eine religiös definierte Identität für viele Juden problematisch geworden ist. Das Wissen um die Ermordung von Millionen Juden hat bei vielen Überlebenden und deren Nachkommen zu einer Infragestellung der Existenz Gottes geführt.⁵¹

In diesem Kontext müssen die beiden Bibelzitate von Behrens und Honigmann verstanden werden: Auch wenn die Shoah in keiner der beiden Textstellen erwähnt wird, ist sie Ausgangspunkt der jüdischen Identitätsbestimmung, die dort vorgenommen wird. Die Shoah führt zu einer Aktualisierung des traditionellen jüdischen Identitätsmodelles als Leidensgemeinschaft, welches unter den optimistischen Vorzeichen der jüdischen Emanzipationsgeschichte in Vergessenheit geraten war. Nur in bezug auf das unerwähnt bleibende Ereignis der Shoah ist die Selbstwahrnehmung der jüdischen Figuren bei Behrens und Honigmann zu erklären, die die Juden als Gemeinschaft der Verfolgten und Vertriebenen begreift. Das Ereignis der Shoah ist es aber auch, das jede Konnotation von gottgewollter Sinnhaftigkeit, die dem traditionellen Leidensmodell inhärent ist, aus den Texten der zeitgenössischen Schriftstellerinnen verschwinden läßt.

In einer anderen Passage aus Barbara Honigmanns Erzählung „Roman von einem Kinde“ ist die Verbindung unmittelbar ersichtlich, die zwischen der Verfolgung der Juden im Nationalsozialismus und jenen in der Bibel berichteten Verfolgungen gezogen wird.

Auslöser für die Assoziationskette der jüdischen Ich-Erzählerin ist der Anblick eines Photos aus dem zweiten Weltkrieg, welches in einer Zeitung abgebildet ist. Die Abbildung zeigt einen Soldaten, der mit seiner Waffe auf eine flüchtende Frau zielt, die einen Jungen auf dem Arm trägt. Wie oben bereits

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl.: ‚Holocaust-Theologie‘. In: Maier, Johann und Schäfer, Peter: *Kleines Lexikon des Judentums*. A.a.O., S. 140f.

ausgeführt wurde, identifiziert die Ich-Erzählerin sich mit den wehrlosen Opfern.⁵² Besonders nahe geht der Ich-Erzählerin die Tatsache, daß dem Jungen auf der Abbildung die Hosen heruntergerutscht sind. Die Hervorhebung dieses Umstandes könnte als Hinweis auf die jüdische Herkunft des Jungen gedeutet werden. Auch wenn heruntergerutschte Hosen in jedem Fall einen Zustand der Wehr- und Würdelosigkeit implizieren, ist die Bloßlegung des Geschlechtsteils für jüdische Knaben gleichzeitig lebensgefährlich, da ihr beschnittenes Glied sie als Juden identifiziert.⁵³ In den Gedanken der jüdischen Ich-Erzählerin beim Anblick dieser Abbildung heißt es:

*Die können doch nicht alle Kinder töten, damit keiner mehr erwachsen wird. Wer mordet denn dafür, daß keiner mehr wächst, und keiner mehr erwachsen werden kann. Die. Die, wer die sind?*⁵⁴

Diese Worte korrespondieren mit den Worten in Ex. 1:22, als der ägyptische König aus Angst vor der zahlenmäßigen Übermacht der Juden in seinem Reich den Tod aller neugeborenen jüdischen Knaben befiehlt: „Da gebot der Pharao seinem ganzen Volk: Jeden Sohn, der geboren wird, sollt ihr in den Nil werfen, jede Tochter aber sollt ihr am Leben lassen!“ So verschmelzen in den Gedanken der Ich-Erzählerin die jüdischen Lebensumstände zur Zeit der ägyptischen Pharaonen mit denen der Hitlerzeit. Und auch ihre eigene Gegenwart schließt die Ich-Erzählerin in die Kontinuität der Verfolgungssituation ein, wenn sie im Anschluß an die Bibelreferenz einen Abzählreim im Präsens rezitiert:

*Kinder, jetzt spielen wir das allerletzte Spiel. Zählt ab. Rennt und versteckt euch. Wenn die kommen, soll uns keiner mehr finden. [...]*⁵⁵

In Maxim Billers Erzählband *Wenn ich einmal reich und tot bin* gibt es eine einzige Bibelreferenz. Diese ist wie bei Honigmann mit Bildern der nationalsozialistischen Judenverfolgung verknüpft. Anders als die bisher genannten Beispiele referiert Billers Text nicht auf eine Passage aus dem Exodus. M.E. wird in der Passage aus „Roboter“ auf 2. Samuel 15 referiert. Dort wird geschildert, wie König David aus Jerusalem fliehen muß, weil sein

⁵² Vgl.: Leiden an den Folgen der „negativen Symbiose“, S. 147 und Emanzipation qua Tradition, S. 317.

⁵³ Der Spielfilm *Europa, Europa* (Regie: Anieszka Holland, CCC Filmkunst, 1991), der auf Sally Perels Autobiographie *Ich war Hitlerjunge Salomon* (Berlin 1992) basiert, benutzt diese Identifizierbarkeit als Leitmotiv der Handlung.

⁵⁴ Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 23.

⁵⁵ Ebd.

Sohn Absalom aufständisch ist und ihm die Krone streitig macht. Der konkrete Bibelvers – 2. Sam. 15:18 – beschreibt, wie die Gefolgschaft Davids an ihm vorbeizieht, als er sich von den Zurückbleibenden verabschiedet: „Und alle seine Großen blieben an seiner Seite; aber alle Kreter und Pleter, auch alle Gatiter, sechshundert Mann die von Gat ihm nachgefolgt waren, zogen an dem König vorüber.“⁵⁶ Die Textstelle bei Biller beschreibt den Fußmarsch einer jüdischen Gefangenenkolonne von den Bahngleisen ins Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau. In der Gefangenenkolonne befindet sich der Waisenjunge Salek und sein älterer Freund Jurek. Um Salek die Flucht zu ermöglichen, zieht der ältere Jurek die Aufmerksamkeit der Bewacher auf sich:

„Du läßt dich jetzt fallen und bleibst solange liegen, bis du nichts mehr hörst“, sagte Jurek zu dem Jungen, um im nächsten Moment aus der Menge auszubrechen und laut schreiend davonzulaufen. Salek steckte die Nase zwischen Sand und Steine, er preßte den Bauch gegen den Boden, und die Juden stiegen über ihn hinweg als sei er König David.“⁵⁷

Bemerkenswert an dieser Textstelle ist die narrative Strategie, welche genau wie die vorangegangenen Beispiele eine Verschränkung zwischen der biblischen Zeit und der literarischen Gegenwart unter dem Vorzeichen von Verfolgung aufbaut. Keiner von den zahlreichen Aspekten, unter denen im Buch Samuel von König David berichtet wird – seine militärischen Erfolge, sein demütiger Gottesglaube, seine Besonnenheit und Milde als Herrscher –, wird in Billers Text evoziert. Es ist der Status als Flüchtling, der den gemeinsamen Bezugspunkt zwischen dem polnischen Jungen Salek und dem biblischen König David herstellt und beide Lebensläufe dadurch als typisch jüdische Lebensläufe konnotiert. Daß beide Figuren ihren Verfolgern letztlich entkommen und ihre Flucht überleben, tritt vor der scheinbaren Zwangsläufigkeit ihrer Verfolgung in den Hintergrund.

Eine ganz andere Referenz auf biblische Bilder findet sich in Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch*. Während die vorangegangenen Textbeispiele auf Stellen der jüdischen Bibel referieren, konkret auf Stellen in

⁵⁶ Möglich erscheint mir auch eine Bezugnahme auf 1. Sam. 23. Dort wird von einer früheren Flucht Davids berichtet, als er noch nicht König von Juda ist und von Saul, dem ersten König des Volkes Israel verfolgt wird, weil dieser David seine militärischen Erfolge und seine Beliebtheit beim Volk neidet. David flüchtet mit seinem Gefolge vor Sauls Truppen in die Wüste. Über den Erfolg seiner Flucht heißt es im Vers 1. Sam 23:14: „David aber blieb in der Wüste auf den Bergfesten; und zwar blieb er im Gebirge, in der Wüste Sif. Und Saul suchte die ganze Zeit; aber Gott gab ihn nicht in seine Hände.“

⁵⁷ Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. A.a.O., S. 56.

der Thora und in den Büchern der jüngeren Propheten, referiert Dischereits Text auf eine Stelle im Neuen Testament, also aus der christlichen Überlieferung. Dabei bleibt die Art der literarischen Verarbeitung in Dischereits Text die gleiche wie in den anderen Texten: Eine jüdische Figur der erzählten Gegenwartshandlung wird in Beziehung gesetzt zu einem biblischen Beispiel jüdischer Identität. Der grundlegende Unterschied zwischen den Schreibperspektiven des Alten Testamentes (der jüdischen Bibel) und des Neuen Testamentes⁵⁸ läßt jedoch eine völlig unterschiedliche Wirkung der Bibelreferenzen entstehen: Während die Zitate aus der jüdischen Bibel eine zeitenübergreifende Zugehörigkeit der jüdischen Figuren zum jüdischen Volk suggerieren⁵⁹, evoziert das neutestamentarische Zitat in Dischereits Textstelle Konnotationen von Unzugehörigkeit und Fremdheit:

Der Vortrag folgt einer Weisung, die bundesweit beschlossen ist. Der Redner ist ein ehemaliger Elektriker, läßt sich seit kurzem ein Bärtchen stehen [...] Jedenfalls der ehemalige Elektriker... holpert über seine Toten aus dem Dritten Reich. Selbstverständlich, die Kommunisten hatten mehr. Von diesen sechs Millionen sagt er nichts. Das rührt mich seltsam an – wenn mich schon sonst nichts rührt. Meine Nachbarin kritzelt eilig Worte mit. Ansonsten sind die Beine der Leute nun schon ausgestreckt. Ich muß jetzt etwas sagen. Bei einem Vortrag gibt es keine Diskussion. Der Chor wird abschließend singen. Diese sechs Millionen, sind die nicht mein Problem? Ihr Beitrag zu den Klassenkämpfen war doch gering, nicht wahr. Sie waren auch da drin, doch bloß, weil es sie gab. Was soll man dazu sagen? Langsam packt Hannahs Tochter ihre Tasche. Das ist noch nicht einmal laut. Ihr fällt jetzt niemand ein, mit dem sie das besprechen kann – und wieder bringt mich Judas heim.⁶⁰

Die jüdische Figur Hannahs Tochter wird in dieser Textstelle durch ein sehr emotionales Erleben charakterisiert. Wie bereits in den vorangegangenen Textstellen läßt sich auch hier das Wissen um die Shoah als Ausgangspunkt ihrer jüdischen Identität erkennen. Dieses Wissen verhindert, daß sie die kommunistische Geschichtsdeutung akzeptieren kann, die in dem Vortrag propagiert wird. Als Jüdin fühlt Hannahs Tochter sich von dem nichtjüdischen Auditorium des Vortrages ausgegrenzt. In Ermangelung eines jüdischen Gemeinschaftsmodells, welches in den anderen Textstellen durch das biblische Modell der Leidensgemeinschaft eingeführt wurde, steht sie diesem Gefühl der Unzugehörigkeit hilflos gegenüber. Sie empfindet ihre soziale Unzugehörigkeit als selbstverschuldet, wie in der Formulierung „– und wieder bringt mich Judas

⁵⁸ Während sich die jüdische Bibel als Beschreibung jüdischer Selbstbilder verstehen läßt, wird jüdische Existenz im Neuen Testament immer aus der distanzierten Perspektive der Christus-Anhänger wahrgenommen, so daß sich dort nur Fremdbilder jüdischer Existenz finden.

⁵⁹ Wie oben ausgeführt wurde funktionieren diese Referenzen unter dem Vorzeichen des traditionellen jüdischen Geschichtskonzeptes und des jüdischen Selbstverständnisses als Leidensgemeinschaft. Vgl.: Identitätsfeld der biblischen Schriften, S. 350ff.

⁶⁰ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 99f.

heim“ deutlich wird. Die imaginäre Begleitung des Judas verweist auf eine Selbstwahrnehmung als Verräterin. Die Gestalt des Judas besitzt in der christlich geprägten Kulturgeschichte West- und Mitteleuropas ausgesprochen negative Konnotationen. Sie hat sich, wie Christine Patzke in ihrem Aufsatz „Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst“⁶¹ ausführt, als Projektionsfläche für Judenhaß und -feindschaft besonders angeboten. Die lautliche Ähnlichkeit der Worte „Judas“ und „Jude“ hat dazu geführt, daß der Name „Judas“ oftmals gleichbedeutend mit der Bezeichnung „Jude“ verwandt wurde. Dieser synonyme Wortgebrauch wurde außerdem dadurch erleichtert, daß sowohl die Juden als Gruppe als auch die Gestalt des Judas mit dem Attribut des Geldbeutels assoziiert wurden. Bei den Juden war er Zeichen des gewerblichen Geldhandels, bei der Figur des Judas Zeichen seines Verrates an Jesus Christus – Judas war derjenige der zwölf Jünger Jesu, welcher der neutestamentarischen Überlieferung zufolge den Aufenthaltsort Jesus‘ gegen ein Bestechungsgeld von dreißig Silberlingen an die Pharisäer, die jüdischen Tempelherren, verraten hat, was zu dessen Ergreifung und Kreuzigung durch die Römer führte. Dadurch entstand in der christlichen Kirche das Bild der Juden als Christusmörder, das, wie Christine Patzke in ihrem Aufsatz belegt, seit dem 12. Jahrhundert auch in der Ausgestaltung christlicher Bauwerke immer wieder aufgenommen wurde.⁶² Selbst durch seine Reue konnte Judas seine Sünde nicht mildern, sondern verschlimmerte sie nur: Nachdem er die dreißig Silberlinge in den Tempel geworfen hatte, nahm Judas sich das Leben – eine Todsünde in der christlichen Lehre. Dadurch ist Judas „zum Inbegriff des Bösen [geworden] – sein Selbstmord krönt seine Sünden, seine Reue ist wiederum eine Todsünde.“⁶³

Wenn Hannahs Tochter sich in der oben genannten Textstelle also mit der Figur des Judas assoziiert, dann definiert sie sich über ein unbestreitbar fragwürdiges Verhalten und über eine Figur, deren historische Ausgrenzung aus der christlichen Gesellschaft beinahe als selbstverschuldet erscheint. Vor allem aber definiert sie sich über eine jüdische Figur, die erst in der christlichen Fremdwahrnehmung ihre charakteristischen Konturen erhält. Zwar wurden auch durch die alttestamentarischen Referenzen der anderen Texte Momente

⁶¹ Patzke, Christine: Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst. A.a.O., S. 204.

⁶² Ebd., S. 207.

⁶³ Ebd., S. 208.

der Verfolgung und Ausgrenzung des jüdischen Volkes evoziert, aber erst durch diese neutestamentarische Referenz bei Dischereit gewinnt die Situation der Ausgrenzung makelhafte und schmachvolle Züge. Schuldbewußtsein und Scham drücken sich in dem Verhalten von Hannahs Tochter aus, wenn sie, statt dem Redner zu widersprechen, still und heimlich den Vortragssaal verläßt. Wie sehr Hannahs Tochter die christliche Verurteilung des Judas verinnerlicht hat, und wie stark ihr Judenbild – und damit ihr Selbstbild – von dieser Figur geprägt ist, wird bereits in einer früheren Episode der Erzählung deutlich. Von ihren Klassenkameradinnen wird Hannahs Tochter im Sportumkleideraum zur Rede gestellt, welcher Konfession ihre Mutter angehöre:

Kersten steht vor Hannahs Tochter. „Und deine, was ist deine Mutter?“ Hannahs Tochter sagt nichts, überlegt. Hannah hat ihr verboten, darüber zu sprechen. Kersten wiederholt ihre Frage, lauter. Die anderen beiden sind aufmerksam geworden, kommen näher. Hannahs Tochter will gehen, raus aus der stickigen Luft des Umkleideraums. Die drei umstehen sie jetzt – hinter ihnen ist die Tür. „Ich glaub‘ evangelisch.“ Leise. „Du lügst, du lügst, Jude is‘ se, ich weiß es genau.“ Kersten stampft mit dem Fuß, während sie „Jude is‘ se“ gegen Hannahs Tochter und in die Ohren der anderen schreit. Die Lehrerin wird nicht mehr da sein. Als die drei gegangen sind, zieht Hannahs Tochter die Tür hinter sich zu. Schwerfällig geht sie den Weg nach Hause. Im evangelischen Unterricht hat man ihr beigebracht, wer Judas war.“⁶⁴

Die Referenz auf die Judasfigur bei Dischereit besitzt Ähnlichkeit mit einer bestimmten Verwendung antisemitischer Stereotype in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur, die unter „Metaphern der Unzugehörigkeit“ diskutiert worden ist.⁶⁵ Dort werden antisemitische Klischees als Metaphern jüdischer Fremdheit benutzt. Es werden also jeweils Produkte nichtjüdischer Wahrnehmung als Projektionsfläche für Gefühle von jüdischen Figuren benutzt. Der Ausdruck nichtjüdischer Feindseligkeit und Verachtung, der sich sowohl im Judasbild als auch in den antisemitischen Stereotypen manifestiert, wird durch diese Rhetorik in einen Ausdruck jüdischer Verzweiflung und Verbitterung transformiert, der gleichzeitig die Judenfeindschaft als Ursache der Verzweiflung bei den jüdischen Figuren deutlich sichtbar macht.

Eine weitere Referenz auf die Judasgestalt gibt es in Chaim Nolls Essay *Nachgedanken über Deutschland*. Innerhalb des mit „Vierte Nacht: Treibsand“ überschriebenen Kapitels, beschäftigt Noll sich u.a. mit dem Finanzhaushalt des vereinigten Deutschlands. Als Anekdote führt er an:

⁶⁴ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 21.

⁶⁵ Vgl.: Metaphern der Unzugehörigkeit, S. 237-285.

Der Bundestagsabgeordnete Lowack, der als Fraktionsloser erfrischende, vom Kollektivzwang freie Wahrheiten sagen kann, rechnete kürzlich der Bundesregierung die Verluste vor. Seine früheren Parteifreunde störten ihn nach Kräften durch Zwischenrufe, von denen mir einer – im Protokoll als „Zuruf von der CDU/CSU“ verzeichnet – in Erinnerung blieb: „Wer hat denn die Silberlinge für diese Judas-Rede gestiftet?“ Kaum zu glauben, weil es so ungewohnt deutlich war. Der anonyme Zwischenrufer formulierte das uralte Volksempfinden: Wer durch ein kritisches Wort den allergischen Punkt trifft, ist ein „Judas“. So geht es den wenigen im vereinigten Land, die an die westdeutsche Mitschuld erinnern, so wird es jedem geben, der die Staatssicherheit ein gesamtdeutsches Versagen nennt.⁶⁶

Hier wird ein ganz anderes Judasbild entworfen als das des schuldbewußten Verräters, welches bei Dischereit evoziert wurde. Die Gestalt des Judas, oder zumindest das redensartliche Verständnis der Judasgestalt, wird in dieser Textstelle rehabilitiert. Die Personen, die in dieser Textstelle mit dem Vorwurf eines Judas-gleichen Verhaltens konfrontiert werden, erscheinen nicht als Verräter, sondern als Verkünder von unbezweifelbaren Wahrheiten. Das Judasbild, das Noll aufbaut, ist das eines Kritikers, dessen Wahrheiten für viele – insbesondere die Regierungspartei, wie das Beispiel der CDU/CSU – Abgeordneten im damaligen Bundestag zeigt – unangenehm sind. In Ermangelung sachlicher Gegenargumente reagieren die derart Kritisierten mit persönlicher Verleumdung. So erscheint Judas als Sündenbock einer Gesellschaft, die auf bestimmte Mißstände nicht mit konstruktiver Selbstkritik, sondern mit der Suche nach einem Schuldigen reagiert. In diesem Zusammenhang suggeriert das neutestamentarische Bibelzitat, daß christliche Gesellschaften die Funktion des Sündenbockes mit Vorliebe den Juden übertragen haben.

⁶⁶ Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. A.a.O., S. 102.

7. Zusammenfassung

Wie wird jüdische Identität in den Texten junger jüdischer Schriftsteller und Schriftstellerinnen konstruiert, lautete die übergeordnete Fragestellung dieser Untersuchung. Existiert eine ausreichende Zahl von Gemeinsamkeiten in der Gestaltung der jüdischen Figuren, die ein zugrundeliegendes, einheitliches Identitätsmuster erkennen läßt?

Zweifelsohne gibt es solche Gemeinsamkeiten. Bei der Verschiedenartigkeit der ästhetischen Verfahren – Maxim Billers grelle Karikaturen stehen neben Esther Dischereits assoziativen Biographiefragmenten oder Barbara Honigmanns allegorischen Erinnerungsbildern – sind das Übereinstimmungen in der Wahl der gestalteten Identitätsfelder und der Schreibperspektive. Diese ist immer, unabhängig von der jeweiligen Erzählform, an eine junge jüdische Figur in der Jetztzeit gebunden, so daß in den hier diskutierten Texten dezidiert jüdische Wahrnehmungen vermittelt werden - zumeist der deutschen Gegenwartsgesellschaft.

Diese Beobachtung ist, selbst wenn sie im Anschluß an die vorangegangenen Textanalysen redundant erscheint, bemerkenswert. Sie bestätigt die Annahmen, die im ersten Kapitel über die Lenkungenfunktionen eines Diskurses gemacht wurden, in dem jüdischen Stimmen primär aufgrund ihrer biographischen Erfahrungen Gehör geschenkt wird. Auch die Bindung der Erzählperspektive an jüdische Figuren muß als diskursspezifisches Merkmal interpretiert werden, insofern mit ihr die Beschränkung der diskursiven Aussagepositionen auf jüdische Stimmen in der fiktiven Wirklichkeit fortgeführt wird.

Weniger offensichtlich und scheinbar widersprüchlich zu der vorigen Beobachtung ist eine andere Gemeinsamkeit der Texte, die ebenfalls deren diskursive Verortung betrifft. Diese Übereinstimmung besteht in Aussagen, mit denen die Lenkungsmacht des Diskurses subversiv unterlaufen wird. Ein Kommentar der Autorin Barbara Honigmann, den sie im Rahmen der Konferenz „Deutsch-Jüdische Literatur der Neunziger Jahre“¹ in Berlin geäußert hat, kann als symptomatisch für ein solches „Aufbegehren“ gegen die

Lenkungsmacht des Diskurses verstanden werden. Honigmann bedankte sich auf der Konferenz explizit bei dem Vortragenden Amir Eshel², welcher in bezug auf Honigmanns Werk von einer „Poetik des Verlustes“ gesprochen hatte und Schreibstrategien der Allegorie und Ironie herausgearbeitet hatte. Sie freue sich über Eshels Würdigung der ästhetischen Verfahrensweisen ihres Textes, sagte Honigmann, da sie der nahezu ausschließlichen Rezeption ihrer Texte unter inhaltlichen Gesichtspunkten, primär unter Gesichtspunkten der jüdischen Identität, überdrüssig sei. Das sei schließlich nicht ihre Entscheidung, so Honigmann weiter, sie habe ja gar nicht die Wahl über etwas anderes zu schreiben. Das „Jüdische“ sei nun einmal ihr Thema.

Diese Zwanghaftigkeit bei der Wahl des literarischen Sujets, die in Honigmanns Worten deutlich wird, ist als Zwanghaftigkeit bei der Konfrontation bestimmter Identitätskonflikte auch den literarischen Figuren eingeschrieben. So heißt es in Esther Dischereits *Joëmis Tisch* gleich auf der ersten Seite: „Muß man Jude sein, hab ich mich lang genug gefragt?“, um dann in einem Ton der Resignation und vielleicht auch des Bedauerns zu resümieren: „Sie holten mich ein, die Toten der Geschichte, und ließen mich teilhaben.“³ In Maxim Billers *Wenn ich einmal reich und tot bin* wird den Erzählungen gleichsam als Fluchtpunkt ein Zitat aus Saul Bellows *Humboldts Vermächtnis* vorausgestellt, in dem jüdisches Leben in Deutschland als zwanghafte Identitätsverengung beschrieben wird: „Überdies, wenn ich ein Jahr in Deutschland zubrächte, würde ich nur an eins denken... Zwölf Monate lang wäre ich ein Jude und sonst nichts. Ich kann mir nicht leisten, dafür ein ganzes Jahr herzugeben“⁴, heißt es dort. In Katja Behrens Erzählung „Alles normal“, der ersten Erzählung in dem Band *Salomo und die anderen*, entsteht mit der zunehmenden Sensibilisierung der Ich-Erzählerin für ihr Jüdischsein vor allem der Impuls, diese Sensibilisierung loszuwerden. Die Ich-Erzählerin will „[...] es irgendwie rückgängig machen [...]“⁵, will „das Fortgehen nachholen

¹ Die Konferenz wurde von Sander L. Gilman (Chicago) und Hartmut Steinecke (Paderborn) geleitet. Sie fand vom 26.11.200-29.11.2000 im Literarischen Colloquium in Berlin-Wannsee statt.

² Der Titel des Vortrags lautete „Die Grammatik des Verlustes: Verlorene Kinder, verlorene Kindheit in Honigmanns *Sobars Reise* und Treichels *Der Verlorene*“, gehalten am 26.11.2000.

³ Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. A.a.O., S. 9.

⁴ Ebd., S. 7.

⁵ Behrens, Katja: *Salomo und die anderen*. A.a.O., S. 8.

[...]“⁶, und „nachdem das Weggehen nicht geholfen hatte, [...] der Vergangenheit ins Auge sehen“⁷ – und scheitert doch mit allen Versuchen eines konstruktiven Identitätsaufbaus: „Es war keine Befreiung.“⁸

Diese Brüche, durch welche die Identitätsprozesse der fiktiven jüdischen Figuren mit einer unübersehbaren Konnotation von Zwanghaftigkeit versehen werden, sind vielleicht die bezeichnendste Gemeinsamkeit in den Identitätskonstruktionen der jungen jüdischen Figuren – der bejahende *Wir sind da!*-Ausruf im Titel von Richard Chaim Schneiders Interviewsammlung⁹, welche in der Einleitung dieser Untersuchung als Eckpunkt des innerjüdischen Diskurses bezeichnet worden ist, müßte unter Berücksichtigung dieser literarischen Darstellungen eher zu einer gequälten „Wir sind da – ob wir wollen oder nicht!“ - Feststellung variiert werden.

In diesen Brüchen wird die Shoah sichtbar. Das Geschehen von Auschwitz, das oftmals indirekt über die gestörte Kommunikation der jungen jüdischen Figuren mit ihren Überlebenden-Eltern vermittelt wird, ist in den literarischen Texten allgegenwärtig.¹⁰ Es bildet das Korrektiv, durch das die Identitätsprozesse der jungen jüdischen Figuren immer wieder ausgerichtet werden, und den Filter, der ihren Wahrnehmungen vorgeschaltet ist.

Auch wenn es angesichts der besonderen Bedeutungsmächtigkeit der Shoah nicht zu einem langfristigen Aufbegehren der jungen jüdischen Charaktere gegen die an Auschwitz gebundene Zwanghaftigkeit bestimmter Identitätsprozesse kommt, zeigen sich in der Konfrontation der historischen Tatsachen die Ambivalenzen dieser Identitätsprozesse besonders deutlich. Unwillkürliches Entsetzen angesichts des Geschehenen existiert neben dem Bedürfnis, sich abzuwenden und Auschwitz aus dem eigenen Leben auszuklammern; das Gefühl individuellen Verlangens zu gedenken tritt neben die Empfindung von Widerwillen angesichts einer diskursiv kommunizierten Verpflichtung zu gedenken; die Unverfügbarkeit des Ereignisses Auschwitz für die Nachgeborenen geht mit der Schwierigkeit einher, die Bedeutung von

⁶ Ebd., S. 9.

⁷ Ebd., S. 14.

⁸ Ebd., S. 17.

⁹ Schneider, Richard Chaim: *Wir sind da! Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute*. A.a.O.

¹⁰ Neben dem großen Bereich der Figurenpsychologie, der hier noch einmal im Vordergrund stehen soll, wird durch das implizite Mitlesen der Shoah auch den literarischen Evokationen

Auschwitz für das eigene Leben zu realisieren, es als „Welterfahrung“¹¹ zu begreifen – die religiösen Implikationen der Shoah, also die Problematik einer Theodizee nach Auschwitz, wird mit Ausnahme von Ulla Berkéwicz’ *Zimzum* nicht thematisiert, was den überwiegend säkularen Charakter der jungen jüdischen Literatur verdeutlicht.

Die besondere Wirkungsmächtigkeit, die Auschwitz in bezug auf die Identitätsprozesse der jungen jüdischen Figuren entfaltet, ist weder zeit-, noch ort-, noch personengebunden. Das oftmals nur als Subtext lesbare Grauen der jungen jüdischen Figuren angesichts der Tatsache, *daß* Auschwitz geschehen ist, wird nicht mit historischen Daten oder konkreten Bildern ausgefüllt. „Die können doch nicht alle Kinder töten [...]. Die. Die, wer die sind?“¹², heißt es beispielsweise in einer Textstelle aus Barbara Honigmanns Erzählung „Roman von einem Kinde“, die sich sowohl auf ein biblisches Ereignis als auch auf ein nationalsozialistisches Vernichtungslager bezieht. Zu einer unvorstellbaren Tat können keine Täter visioniert werden.

Neben den unpersönlichen, zeitlosen Identitätszwängen, die von dem „Zivilisationsbruch“¹³ Auschwitz ausgehen, gibt es in den Identitätskonstruktionen der jungen jüdischen Figuren immer wieder Konnotationen von Fremdbestimmung, die an die konkreten gesellschaftlichen Umstände der beiden deutschen Nachkriegsstaaten gebunden sind. Innerhalb dieser gesellschaftlichen Verhältnisse wird die von den jungen jüdischen Figuren erlebte Fremdbestimmung durch die Verhaltensweisen zweier disparater Gruppen verursacht: durch die Verhaltensweisen nichtjüdischer, deutscher Charaktere, und durch die Verhaltensweisen der jüdischen Elternfiguren.

antisemitischer Stereotype und den biblischen Modellen einer jüdischen Leidensgemeinschaft zusätzliche Tragweite und oft auch Schärfe verliehen.

¹¹ Diese Formulierung wurde von Imre Kertész geprägt. Kertész, der 1929 in Ungarn geboren wurde, überlebte die Konzentrationslager Auschwitz und Buchenwald. In einem Zeitungsartikel, in dem Kertész die Behandlung der Shoah in verschiedenen Medien analysiert, heißt es: „Doch für Kitsch halte ich auch, wenn Auschwitz zu einer Angelegenheit bloß zwischen Deutschen und Juden, zu etwas wie einer fatalen Unverträglichkeit zweier Kollektive degradiert wird; wenn man von der politischen und psychologischen Anatomie der modernen Totalitarismen absieht; wenn man Auschwitz nicht als Welterfahrung auffasst, sondern auf die unmittelbar Betroffenen beschränkt.“ Kertész, Imre: Wem gehört Auschwitz? In: *Die Zeit*, Nr. 48, 19.11.1998, S. 46.

¹² Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. A.a.O., S. 23.

¹³ Diner, Dan: *Negative Symbiose*. A.a.O., S. 243.

Bei vielen nichtjüdischen Figuren – nicht nur älteren, als potentielle Täter assoziierten Figuren, sondern auch bei jüngeren – ist der Umgang mit der Shoah von Verdrängungsmechanismen und Deckerinnerungen bestimmt, wie sie Dan Diner in seiner Theorie der „negativen Symbiose“ beschrieben hat. Ein Bekenntnis zur Übernahme historischer Verantwortung, welches zumindest aus jüdischer Sicht am Ausgangspunkt einer gemeinsamen Vergangenheitsarbeit stehen müsste, fehlt. Den jüdischen Figuren ist dadurch die Möglichkeit einer Integration in die deutsche Gesellschaft verwehrt; wiederkehrende Erlebnisse der Unzugehörigkeit sind die Folge.¹⁴

Die Fremdbestimmung durch die Elternfiguren geht unmittelbar von deren Entscheidung aus, sich nach 1945 in Deutschland niederzulassen. Diese Entscheidung kann als primäre Fremdbestimmung bezeichnet werden, da durch sie erst die Lebenssituation geschaffen wird, die als zentraler Widerspruch die Identitätskonstrukte der jungen jüdischen Figuren dominiert: als Widerspruch zwischen der Sozialisation der jungen jüdischen Figuren innerhalb der deutschen Sprache und Kultur und ihrem Widerwillen gegen ein Leben in dem Land und mit dem Volk der Täter.¹⁵

Die Fremdbestimmung, die von den Elternfiguren ausgeht, und die, die von den nichtjüdischen deutschen Figuren ausgeht, gleichen sich also insofern, als durch beide die ohnehin als zwanghaft empfundene Auseinandersetzung mit der Shoah bei den jungen jüdischen Figuren forciert wird.

Entsprechend wird von den jungen jüdischen Figuren auf beide Arten der Fremdbestimmung mit Widerwillen reagiert. So werden die Elternfiguren in Behrens „Alles normal“, in Honigmanns *Eine Liebe aus nichts*, in Billers „Wenn ich einmal reich und tot bin“ oder in Nolls *Nachtgedanken über Deutschland* aus der Sicht der jungen jüdischen Figuren distanziert bis verständnislos geschildert – Darstellungen von (Nicht-Eltern-)Figuren aus der Überlebendengeneration

¹⁴ Vielfach werden diese Gefühle mithilfe von antisemitischen Stereotypen figuriert, deren Eigenschaft, als Projektionsfläche judenfeindlicher Einstellungen der Mehrheitsgesellschaft zu dienen, den Aspekt der Fremdbestimmung besonders verdeutlicht.

¹⁵ Die zentrale Bedeutung der Eltern für das Leben der jungen jüdischen Figuren wird manchmal bereits auf der semantischen Ebene signalisiert. In Esther Dischereits Erzählung *Joëmis Tisch* wird die junge jüdische Protagonistin meist nur in Referenz auf ihre Mutter als „Hannahs Tochter“ bezeichnet. In Katja Behrens Roman *Die dreizehnte Fee* verschmelzen Mutter, Großmutter und Tochter aus der rückblickenden Sicht der Tochterfigur Anna öfters zu einer Einheit, wenn sie von „Hannamarielundanna“ berichtet. Der Romantitel von Rafael Seligmanns *Die jiddische Mamme* referiert nicht nur auf das Klischee der osteuropäischen jüdischen Familienmutter, sondern auch auf die konkrete Mutterfigur innerhalb der

sind bei Biller sogar polemisch bis verächtlich. Eine empathische Identifikation mit dem Opferschicksal der Eltern und Großeltern, die Alain Finkielkraut als konstitutiv für die jüdischen Identitätsmodelle in der französisch-jüdischen Gegenwartsliteratur identifiziert hat,¹⁶ fehlt in den deutschen Texten ganz; die Bilder einer jüdischen Leidengemeinschaft, die mitunter auch in den deutschen Texten evoziert werden, sind dort durchgehend an biblische Modelle geknüpft. In bezug auf die nichtjüdischen Charaktere äußert sich der Widerwille der jungen jüdischen Figuren in einem sezierenden, scharfen Blick, mit dem neben offen antisemitischen Äußerungen und ihren philosemitischen Pendants auch latent ausländerfeindliche, bornierte und unsensible Verhaltensweisen und Kommentare der Nichtjuden entlarvt werden¹⁷ – in den vergeblichen Beziehungsversuchen mit nichtjüdischen Partnern erscheint das große Frustrationspotential dieser Sensibilisierungen besonders eklatant.

Trotz dieser Parallelen ist die Kritik der jungen jüdischen Figuren an den jeweiligen Verhaltensweisen der Eltern und der nichtjüdischen Deutschen nicht vergleichbar. Vielmehr werden durch die Konfrontationen mit den nichtjüdischen Deutschen kontinuierlich Positionierungsprozesse bei den jungen jüdischen Figuren initiiert, aus denen ein starkes Bewußtsein für Täter-, bzw. Opferzugehörigkeiten und grundlegende Unterschiede in der Umsetzung ihrer Kritik resultieren: Ein langfristiges Aufbegehren gegen die jüdischen Elternfiguren kommt in der jungen jüdischen Gegenwartsliteratur nicht vor. Der Impuls, sich von den Eltern abzuwenden, sie wegen ihrer Entscheidung für ein Leben in Deutschland anzuklagen, wird nicht realisiert – auch wenn er in einigen Texten nachdrücklich angedeutet wird. Die Entwicklung der jungen jüdischen Figuren endet sowohl bei Biller, Honigmann, Behrens, Noll oder Seligmann in einer von Mitleid geprägten Haltung gegenüber den jeweiligen Elternfiguren. In den „Pakt des Schweigens“, der sich ursprünglich auf die Verfolgungserfahrungen der Überlebenden-Eltern bezieht, wird letztlich die

Romanhandlung, welche als „Mamme“ die zentrale Bezugsperson des jüdischen Protagonisten Samuel darstellt.

¹⁶ Daß dieses Modell zwangsläufig ein defizitäres bleibt, da der Diskurs der Shoah-Opfer den Nachgeborenen nicht zugänglich ist, ändert nichts an seiner identitätsstiftenden Wirkung.

¹⁷ Oftmals werden in den Äußerungen und Wahrnehmungen der nichtjüdischen Charaktere traditionell judenfeindliche Bilder evoziert. Da diese Stereotype teilweise bereits vor Jahrhunderten geprägt worden sind, wird dadurch einerseits eine lange Kontinuität judenfeindlicher Einstellungen in der deutschen Bevölkerung signalisiert. Die Verständlichkeit dieser Stereotype im zeitgenössischen Kontext deutet andererseits auf die große Wirkungsmacht solcher tradierten Bilder.

elterliche Entscheidung für ein Leben im Nachkriegsdeutschland eingeschlossen.

Im Verhältnis zu den Figuren der deutschen Nichtjuden hingegen gibt es diese Versöhnungstendenz nicht. Zwar können die jungen jüdischen Charaktere im Umgang mit nichtjüdischen deutschen Charakteren ganz unterschiedliche Verhaltensweisen zeigen – von polemisch-aggressiv, zornig-anklagend bis resignierend-verbittert erstreckt sich das Spektrum –, aber eine versöhnliche Haltung zeigen sie nie.

Die mehrdimensionalen Aspekte von Zwanghaftigkeit und Fremdbestimmung, die nicht nur in der Gestaltung der Figuren- und Gruppenpsychologie sowie der dazugehörigen Wahrnehmungsmuster, sondern auch in metaphorischen, assoziativen und figurativen Textelementen umgesetzt werden, sind m.E. zentrales Charakteristikum der jungen jüdischen Identitätskonstruktionen in den hier analysierten Texten.¹⁸ Obwohl denkbar wäre, daß diese Erfahrungen ein großes gemeinschaftsstiftendes Potential besitzen, überwiegen in den Identitätskonstruktionen Momente der Isolation. Außer in zwei Texten von Maxim Biller und Barbara Honigmann fehlen Hinweise auf die Möglichkeit eines konstruktiven Identitätsaufbaus als Nachgeborenengemeinschaft, und bezeichnenderweise sind die Entwürfe bei Biller und Honigmann – bei letzterer als religiöse Gemeinschaft – im Ausland angesiedelt.

In der Zwanghaftigkeit der Identitätsbindung an Auschwitz und der Isoliertheit der einzelnen Identitätsprozesse besteht ein entscheidender Unterschied zwischen der fiktiven und der nichtfiktiven Diskursebene. Auf der nichtfiktiven Diskursebene existiert eine Vielzahl von Aussagen, in denen Vertreter der nachgeborenen Generationen dafür plädieren, die Fixierung jüdischer Nachkriegsidentität auf die Shoah aufzubrechen. Gerade in der Auseinandersetzung mit der Elterngeneration wird das Bedürfnis nach dem Aufbau eines von den traumatischen Erlebnissen der Älteren losgelösten, zukunftsweisenden Selbstverständnisses formuliert. In diesen Äußerungen läßt sich, auch wenn sie innerhalb divergierender Kontexte, teilweise auch

¹⁸ Einige Formulierungen bei Schruff halte ich diesbezüglich für sehr irreführend, beispielsweise wenn sie schreibt, daß „die Protagonisten ihren Bewußtseinsstand als Juden [reflektieren]“ oder daß bestimmte Figuren „bewußt nach Möglichkeiten [suchen], sich mit der jüdischen Gemeinschaft identifizieren zu können“. Schruff, Helene: *Wechselwirkungen*. A.a.O., S. 237/238.

politischer Lager, angesiedelt sind, ein gemeinsamer, generationenspezifischer Tenor konstatieren. In den hier analysierten literarischen Texten werden diese Entwicklungstendenzen der jüdischen Nachgeborenengemeinschaft unterlaufen. Obwohl Forderungen nach einer Lockerung der „Auschwitz-Fixierung“ auch innerhalb der Erzählhandlungen geäußert werden, legen die literarischen Texte ein gegensätzliches Zeugnis ab:

Das Geschehen von Auschwitz ist die zentrale Komponente, welche jüdische Identitätsbildung in der deutschen Gegenwartsgesellschaft dominiert. Es scheint, als ob die diskursiven Identitätsbewegungen, die sich lösen und wegführen von Auschwitz, im Prozess des Schreibens wieder darauf zurückgeworfen werden.

Trotz der Macht, mit der die Shoah den literarischen Texten eingeschrieben ist – und teilweise subversiv zur Schreibtintention der Autoren und Autorinnen wirkt –, bleiben die anderen Identitätsaspekte, die den Erfahrungen der Fremdbestimmung gegenübergestellt sind, immer hörbar. Ob als Forderung nach einem unbefangeneren Miteinander im deutsch-jüdischen, aber auch innerjüdischen Kontext, als Hinwendung zu religiösen und kulturellen Traditionen oder als bewußte Konfrontation der Ambivalenzen jüdischer Existenz in Deutschland: Die Shoah stellt zwar das zentrale, aber nicht das alleinige Moment in den literarischen Identitätskonstrukten dar.

In dieser Differenziertheit, mit der komplexe Identitätsbewegungen vermittelt werden, liegt m.E. der besondere Beitrag der literarischen Texte zum jungen jüdischen Diskurs. Die junge jüdische Gegenwartsliteratur tritt weniger deshalb als Ort diskursiver Identitätsprozesse hervor, weil sie einheitliche Identitätsentwürfe bietet, sondern weil sie Raum läßt für das Widersprüchliche, Vorläufige und Individuelle, das junge jüdische Identität in Deutschland kennzeichnet.

LITERATURVERZEICHNIS

PRIMÄRLITERATUR

BEHRENS, KATJA: Die dreizehnte Fee (1983). Berlin-Darmstadt-Wien 1995.

BEHRENS, KATJA: Salomo und die anderen. Jüdische Geschichten.
Frankfurt a. M. 1995.

BERKÉWICZ, ULLA: Zimzum (1997). Frankfurt a. M. 1999.

BILLER, MAXIM: Wenn ich einmal reich und tot bin (1990). München 1993.

DISCHEREIT, ESTHER: Joëmis Tisch. Eine jüdische Geschichte. Frankfurt
a. M. 1988.

DISCHEREIT, ESTHER: Übungen, jüdisch zu sein. Frankfurt a. M. 1998.

HONIGMANN, BARBARA: Am Sonntag spielt der Rabbi Fußball.
Heidelberg 1998.

HONIGMANN, BARBARA: Eine Liebe aus nichts. Berlin 1991.

HONIGMANN, BARBARA: Roman von einem Kinde. Darmstadt 1986.

HONIGMANN, BARBARA: Soharas Reise. Berlin 1996.

NOLL, CHAIM: Nachtgedanken über Deutschland. Reinbek bei Hamburg
1992.

SELIGMANN, RAFAEL: Die jiddische Mamma. Frankfurt a. M. 1990.

SELIGMANN, RAFAEL: Rubinsteins Versteigerung. Frankfurt a. M. 1989.

SEKUNDÄRLITERATUR

ADELSON, LESLIE A.: Nichts wie zuhause. Jeannette Lander und Ronnith
Neumann auf der utopischen Suche nach jüdischer Identität im
westdeutschen Kontext. In: Schilling, Sabine und Stephan, Inge,
Weigel, Sigrid (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne.
Köln-Weimar-Wien 1994, S. 307-330.

- Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M. 1977.
- Albertz, Jörg (Hg.): »Judenklischees« und jüdische Wirklichkeit in unserer Gesellschaft. Wiesbaden 1985 (Schriftenreihe der Freien Akademie, Bd. 4).
- Anz, Thomas (Hg.): Es geht nicht um Christa Wolf. Der Literaturstreit im vereinten Deutschland (1991). Frankfurt a. M. 1995.
- Arndt, Siegfried Th. u.a. (Hg.): Juden in der DDR. Geschichte, Probleme, Perspektiven. Köln 1988.
- ASSHEUER, THOMAS: Die neue Gleichgültigkeit. In: Die Zeit, Nr. 32, 05.08.1999, S. 1.
- AVINERI, SHLOMO: Zionismus (aus dem Englischen von Petra Bartnik). In: Schoeps, Julius H. (Hg.): Neues Lexikon des Judentums. München 1992, S. 494-496.
- AXELROD, SYLVIA UND SCHNIPPER, O.L., RAU, J.H.: Hospitalized offspring of Holocaust survivors. Problems and dynamics. In: Bulletin of the Menninger Clinic, Bd. 44 (I), 1980, S. 1-14.
- Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): Deutsch-jüdisches Verhältnis. Fragen, Betrachtungen, Analysen. Essen 1997.
- BECK, REINHART: Sachwörterbuch der Politik. Stuttgart 1986 (2., erw. Auflage).
- BECK-GERNSHEIM, ELISABETH: Frauenrollen/Frauenleitbilder. In: Lissner, Anneliese und Süßmuth, Rita, Walter, Karin (Hg.): Frauenlexikon. Wirklichkeiten und Wünsche von Frauen. Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 378-384.
- Becker, Gabriele und Bovenschen, Silvia u.a. (Hg.): Aus der Zeit der Verzweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes. Frankfurt a. M. 1977.
- BENDER, PETER: Freispruch. ‚Die Zeit‘ und der Antisemitismus. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 212, 13.09.1996, S. 14.
- BENZ, WOLFGANG: Der schwierige Status der jüdischen Minderheit in Deutschland nach 1945. In: Benz, Wolfgang (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus. Juden in der Bundesrepublik. Berlin 1991 (Reihe „Dokumente, Texte, Materialien“, veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Bd. 1), S. 9-21.
- Benz, Wolfgang (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus. Juden in der Bundesrepublik. Berlin 1991 (Reihe „Dokumente, Texte, Materialien“, veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Bd. 1).

- BERGAUER, ERICA: Jüdisches Leben in Deutschland 1945-90. Zürich (Diss.) 1992.
- BERGHAHN, KLAUS L.: Introduction. In: Ders. (Hg.): The German-Jewish dialogue reconsidered: A symposium in honor of George L. Mosse. New York u.a. 1996 (German life and civilization; Bd. 20), S. 1-3.
- Berghahn, Klaus L. (Hg.): The German-Jewish Dialogue Reconsidered. New York 1996 (German Life and Civilization, Bd. 20).
- BERGMANN, MARIA V.: Überlegungen zur Über-Ich-Pathologie Überlebender und ihrer Kinder. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 322-356.
- BERGMANN, MARTIN S. UND JUCOVY, MILTON E.: Einleitung. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 23-55.
- Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995.
- BERING, DIETZ: Gewalt gegen Namen. Ein sprachwissenschaftlicher Beitrag zur Geschichte und Wirkung des Alltagsantisemitismus (1989). In: Reader zur Namenkunde II. Anthroponymie. Hildesheim-Zürich-New York 1993 (Germanistische Linguistik 115-118), S. 143-165.
- BILLER, MAXIM: PHILIP ROTH: Die Zeit der Ungeheuer ist vorbei. In: Ders.: Die Tempojahre. München 1991.
- BILLER, MAXIM: Kein großer Deutscher. Am Ende wollte Ignatz Bubis wieder Jude sein. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 193, 23.08.1999, S. 9.
- BILLER, MAXIM: Soviel Sinnlichkeit wie der Stadtplan von Kiel. Warum die neue deutsche Literatur nichts so nötig hat wie Realismus. Ein Grundsatzprogramm. In: Die Weltwoche, 25.7.1991, nachgedruckt in Görtz, Franz Josef u.a. (Hg.): Deutsche Literatur 1992. Jahresrückblick. Stuttgart 1993, S. 281-89.
- BLOOM, HAROLD: The Strong Light of the Canonical: Kafka, Freud, and Scholem as Revisionists of Jewish Culture and Thought. City College Papers, H. 20, New York 1987.
- BODEMANN, MICHAL: A Reemergence of German Jewry?. In: Gilman, Sander und Remmler, Karen Remmler (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literatures after 1989. New York-London 1994, S. 46-61.
- BODEMANN, MICHAL: Die Endzeit der Märtyrer-Gründer. An einer Epochenwende jüdischer Existenz in Deutschland. In: Babylon, H. 8, 1991, S. 7-14.

- BODEMANN, MICHAL: Staat und Ethnizität: Der Aufbau der jüdischen Gemeinden im Kalten Krieg. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt a. M. 1986, S. 49-69.
- BODEMANN, MICHAL: The State in the Construction of Ethnicity, and Ideological Labour: The Case of German Jewry. In: Critical Sociology, Jg. 17, Nr. 3, S. 35-46.
- Brackert, Helmut und Stückrath, J. (Hg.): Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg 1992.
- BRANDES, UTE: Günter Grass. Berlin 1998 (Köpfe des 20. Jahrhunderts; Bd. 132).
- VON BRAUN, CHRISTINA: Nichtich. Logik, Lüge, Libido. Frankfurt a. M. 1994.
- VON BRAUN, CHRISTINA: Sexualbilder im rassistischen Antisemitismus. In: Schilling, Sabine und Stephan, Inge, Weigel, Sigrid (H.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln-Weimar- Wien 1994 (Literatur – Kultur – Geschlecht; Bd. 2: Große Reihe), S. 23-49.
- BRENNER, MICHAEL: Die Konfusion um die Konfession. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 221, 24.9.1999, S. 15.
- BRINKER-GABLER, GISELA: Borderlands: Überlegungen zu einem Neuentwurf der Nation. In: Baume, Brita und Scholz, Hannelore (Hg.): Der weibliche multikulturelle Blick. Berlin 1994 („Der weibliche multikulturelle Blick“ – Schriftenreihe, Bd. 1), S. 144-151.
- BRODER, HENRYK M.: Erbarmen mit den Deutschen. Hamburg 1994.
- BRODER, HENRYK M.: Leiden an Deutschland. Deutsche Juden und Deutsche. In: Spiegel Spezial, Nr. 2, 1992, S. 18-29.
- BRODER, HENRYK UND LANG, MICHAEL (Hg.): Fremd im eigenen Land. Frankfurt a. M. 1979.
- BROZIK, KARL: Einmalig und voller Lücken. Entschädigung und Rückerstattung. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter-Opfer-Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart. Bonn 1995 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 335), S. 183-191.
- Brumlik, Micha u.a. (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt a. M. 1986.
- BRUMLIK, MICHA: Zur Identität der zweiten Generation deutscher Juden nach der Shoah in der Bundesrepublik. In: Brumlik, Micha (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt a. M. 1986, S. 172-176.
- BUBIS, IGNATZ: „Ich bin ein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“. Ein autobiographisches Gespräch mit Edith Kohn. Köln 1993.

- BUBIS, NAOMI: Die jüdischen Generationen nach dem Holocaust. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter – Opfer – Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart. Bonn 1995 (Schriftenreihe der Zentrale für politische Bildung, Bd. 335), S. 198-203.
- BURGAUER, ERICA: Zwischen Erinnerung und Verdrängung. Juden in Deutschland nach 1945. Reinbek bei Hamburg 1993.
- BUTLER, JUDITH: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a. M. 1991.
- BUTLER, JUDITH: Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault. In: Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik. München 1995, S. 56-76.
- Cohen, Steven und Hyman, Paula (Hg.): The Jewish Family. Myths and Reality. New York 1986.
- COHN, MICHAEL: The Jews in Germany 1945-1993. The Building of a Minority. London 1994.
- Cullen, Michael S. (Hg.): Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte. Zürich 1999.
- DELEUZE, GILLES UND GUATTARI, FÉLIX: Kafka. Für eine kleine Literatur. Frankfurt a. M. 1976.
- DINER, DAN: Gottesvolk am Scheideweg. Die deutsch-jüdische Identität steht im Schatten der Spannungen zwischen Religion und Nationalstaat. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 256, 3.11.99, S. 52.
- DINER, DAN: Negative Symbiose – Deutsche und Juden nach Auschwitz. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt a. M. 1986, S. 243-257.
- DOHMEN, CHRISTOPH UND STEMBERGER, GÜNTER: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments. Stuttgart-Berlin-Köln 1996 (Kohlhammer-Studienbücher Theologie; Bd. 1,2).
- DÖNHOF, MARION GRÄFIN: Mit fragwürdiger Methode. Warum das Buch in die Irre führt. In: Die Zeit, Nr. 37, 05.09.1996, S. 7.
- Drechsler, Hanno und Hilligen, Wolfgang, Neumann, Franz (Hg.): Gesellschaft und Staat. Lexikon der Politik. München 1995 (9., neubearb. und erw. Auflage).
- DUWIDOWITSCH, LJUDMILA: Aus der Sowjetunion nach Deutschland – Jüdische Erfahrungen. In: Benz, Wolfgang (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus: Juden in der Bundesrepublik. Berlin 1991, S. 99-118.

- ECKOLT, MARGIT: Kultur – Zwischen Universalität und Partikularität. Annäherung an eine kulturphilosophische Interpretation Paul Ricoeurs. In: Breitling, Andris (Hg.): Das herausgeforderte Selbst: Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik. Würzburg 1999, S. 95-115.
- EILBIRT, HENRY: What is a Jewish Joke? An excursion into Jewish Humor. Northvale-London 1991.
- ELAM, SIANE: Poststructuralist Feminism. In: Groden, Michael und Kreiswirth, Martin (Hg.): The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism. Baltimore-London 1994, S. 242-247.
- ELBERS, ALEXANDER: Juden und Judentum in der DDR der 80er Jahre. 1997 (Magisterarbeit Freie Universität Berlin, unveröffentlicht).
- ELFENBEIN, STEFAN: Die Ausbeutung jüdischen Leidens – Gespräch mit Norman Finkelstein. In: Berliner Zeitung / Magazin, Nr. 24, 29./30.01.00, S. 1-2.
- ESTOR, MARITA: Beruf. In: Lissner, Anneliese und Süßmuth, Rita, Walter, Karin (Hg.): Frauenlexikon. Wirklichkeiten und Wünsche von Frauen. Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 104-111.
- ETGETON, STEFAN: Der Text der Inkarnation. Zur theologischen Genese des modernen Subjektes. München 1996.
- FASSBINDER, RAINER WERNER: Der Müll, die Stadt und der Tod. Frankfurt a. M. 1981.
- FEINBERG, ANAT: Abiding in a Haunted Land. The Issue of Heimat in Contemporary German-Jewish Writing. In: New German Critique, Nr. 70, 1997 (Winter), S. 161-181.
- FELMAN, SHOSHANA UND LAUB, DORE: Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History. New York 1992.
- FLEISCHMANN, LEA: Dies ist nicht mein Land. Eine Jüdin verläßt die Bundesrepublik. Hamburg 1980.
- FOUCAULT, MICHEL: Die Ordnung des Diskurses (Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970). Frankfurt a. M. 1991.
- FRANK, MANFRED: Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt a. M. 1983.
- Fried, Lewis (Hg.): Handbook of American-Jewish Literature. New York 1988.
- FRIES, MARILYN SIBLEY: Text as Locus, inscription as Identity. On Barbara Honigmann's ‚Roman von einem Kinde‘. In: Studies in 20th Century Literature, Jg. 14, 1990, Nr. 2, S. 175-193.
- GALLAS, HELGA: Psychoanalytische Positionen. In: Brackert, Helmut und Stückrath, J. (Hg.). Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs. Reinbek bei Hamburg 1992, S. 593-606.

- GAMM, HANS-JOCHEN: Das Judentum. Eine Einführung. Frankfurt a. M. 1994 (Reihe Campus; Bd. 1031).
- GAMPEL, YOLANDA: Eine Tochter des Schweigens. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenber, Judith S. (Hg.). Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 147-172.
- GEIGER, GERLINDE: Weiblichkeit in den Schriften von Frauen und Männern: Ein Vergleich. In: Schöne, Albrecht (Hg.): Kontroversen, alte und neue. Tübingen 1986 (Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses. Göttingen 1985 / Stephan, Inge und Pietzcker, Carl (Hg.): Band 6: Frauensprache-Frauenliteratur? Für und Wider einer Psychoanalyse literarischer Werke).
- GIDAL, NACHUM T.: Die Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zur Weimarer Republik (1988). Köln 1997.
- GILMAN, SANDER L.: Freud, Race, and Gender. Princeton 1993.
- GILMAN, SANDER L.: Inscribing the Other. Lincoln-London 1991.
- GILMAN, SANDER L.: Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews. Baltimore 1986.
- GILMAN, SANDER L.: Jews in Today's German Culture. Bloomington-Indianapolis 1995 (The Helen and Martin Schwartz Lectures in Jewish Studies, 1993).
- GILMAN, SANDER L.: Male Sexuality and Contemporary Jewish Literature in German: The Damaged Body as the Image of the Damaged Soul. In: Ders. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989. New York-London 1994, S. 210-252.
- GILMAN, SANDER L.: Negative Symbiosis: The Re-emergence of Jewish Culture in Germany after the Fall of the Wall. In: Berghahn, Klaus L. (Hg.): The German-Jewish Dialogue Reconsidered. New York 1996 (German Life and Civilization; Bd. 20), S. 207-232.
- Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989. New York-London 1994.
- Gilman, Sander L. und Zipes, Jack (Hg.): Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996. New Haven-London 1997.
- GINSBURG, HANS JAKOB: Politik danach: Jüdische Interessenvertretung in der Bundesrepublik. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt a. M. 1986, S. 108-118.
- Ginzel, Günther G. (Hg.): Der Anfang nach dem Ende. Jüdisches Leben in Deutschland 1945 bis heute. Düsseldorf 1996.

- Giordano, Ralph (Hg.): Deutschland und Israel: Solidarität in der Bewährung. Bilanz und Perspektive der deutsch-israelischen Beziehungen. Gerlingen 1992.
- Goldberg, David Theo und Krausz, Michael (Hg.): Jewish Identity. Philadelphia 1993.
- GOLDHAGEN, DANIEL: Hitlers willige Vollstrecker. Berlin 1996.
- GRAEVENITZ, GERHART: Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft. Eine Erwiderung. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, H 1, 1999, S. 94-115.
- GRASS, GÜNTER: Schreiben nach Auschwitz. In: Kiedaisch, Petra (Hg.): Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter. Stuttgart 1995, S. 139-144.
- Grubrich-Simitis, Ilse: Vom Konkretismus zur Metaphorik. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 357-379.
- GUTTMANN, MICHA: Macht oder Ohnmacht. Jüdische Politik in Deutschland. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter – Opfer – Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart. Bonn 1995 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 335), S. 204-211.
- HABERMAS, JÜRGEN: Die Entsorgung der Vergangenheit: Ein kulturpolitisches Pamphlet. In: Die Zeit, 24.5.1985.
- HALL, STUART: Die Frage der kulturellen Identität. In: Ders. (Hg.): Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994, S. 180-222.
- Hall, Stuart (Hg.): Rassismus und kulturelle Identität. Hamburg 1994.
- Hartman, Geoffrey H. (Hg.): Bitburg in Moral and Political Perspective. Bloomington 1986.
- HASS, AARON: In the Shadow of the Holocaust. The second Generation. Ithaca-London 1990.
- HAUG, WALTER: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft? In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, H 1, 1999, S. 69-93.
- HERTZ, DEBORAH: Die jüdischen Salons im alten Berlin 1780-1806 (1991). München 1995.
- HERTZBERG, ARTHUR: Wer ist Jude: Wesen und Prägung eines Volkes. München 2000.
- HERWEG, RAHEL MONIKA: Die jüdische Mutter. Das verborgene Matriarchat. Darmstadt 1994.

- HERZOG, JAMES: Welt jenseits von Metaphern. Überlegungen zur Transmission des Traumas. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 127-146.
- Humm, Maggie (Hg.): The dictionary of feminist theory (1989). New York u.a. 1995 (zweite Auflage).
- HYMAN, PAULA: The Other Half: Women in the Jewish Tradition. In: Koltun, Elizabeth (Hg.): The Jewish Woman. New Perspectives. New York 1976, S. 105-113.
- IRIGARAY, LUCE: Waren, Körper, Sprache. Der ver-rückte Diskurs der Frauen. Berlin 1976 (Marxistische Diskussion 62), S. 7-16.
- JÄGER, MANFRED: Kultur und Politik in der DDR. 1945-1990. Köln 1994.
- JÄHNIG, RAINER: Freuds Dezentrierung des Subjekts im Zeichen der Hermeneutiken Ricoeurs und Lacans. Frankfurt a. M.-New York 1989 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 266, zugl. Heidelberg, Univ. Diss., 1987).
- JEUCK, VERONA: Wortmeldungen einer Überbleibsel-Minorität. In: Die Palette. Zeitschrift für Literatur von Randgruppen, 9. Jg., Nr. 18, 1993 (Themenheft „50 Jahre danach – Jüdische AutorInnen schreiben), S. 76-85.
- KAHL, HANS-DIETRICH: »Judenklischees« und was dahinter steckt – Eine Einführung in das Tagungsthema. In: Albertz, Jörg (Hg.): »Judenklischees« und jüdische Wirklichkeit in unserer Gesellschaft. Wiesbaden 1985 (Schriftenreihe der Freien Akademie, Bd. 4), S. 9-29.
- KAMMLER, CLEMENS: Historische Diskursanalyse (Michel Foucault). In: Bogdal, Klaus-Michael (Hg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung. Opladen 1997, S. 32-56.
- KAPLAN, MARION: Priestess and Hausfrau: Women and Tradition in the German-Jewish Family. In: Cohen, Steven und Hyman, Paula (Hg.): The Jewish Family. Myths and Reality. New York 1986, S. 62-81.
- KAPLAN, MARION: What is ‚Religion‘ among Jews in the Contemporary Germany? In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989. New York-London 1994, S. 77-112.
- KARRER, WOLFGANG: Satire. In: Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren-Werke-Begriffe. 5 Bde., Gütersloh 1989, S. 2560.
- KARRER, WOLFGANG: Witz. In: Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren-Werke-Begriffe. 5 Bde., Gütersloh 1989, S. 3091f.
- KERTÉSZ, IMRE: Wem gehört Auschwitz? In: Die Zeit, Nr. 48, 19.11.1998, S. 46.

- KESTENBERG, JUDITH S.: Die Analyse des Kindes eines Überlebenden. Eine metapsychologische Beurteilung. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 173-206.
- KESTENBERG, JUDITH S. UND KESTENBERG, MILTON: Die Erfahrung überlebender Eltern. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenberg, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 61-73.
- Keupp, Heiner u.a. (Hg.): Identitätsarbeit im Epochenwandel. In: Ders.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek bei Hamburg 1999, S. 16-59.
- Keupp, Heiner u.a. (Hg.): Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek bei Hamburg 1999.
- Kiedaisch, Petra (Hg.): Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter. Stuttgart 1995.
- KILCHER, ANDREAS B.: Einleitung. In: Ders. (Hg.): Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart 2000, S. V-XX.
- Kilcher, Andreas (Hg.): Metzler-Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart 2000.
- KIRCHNER, PETER: Die jüdische Minorität in der ehemaligen DDR. In: Benz, Wolfgang (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus. Juden in der Bundesrepublik. Berlin 1991 (Reihe „Dokumente, Texte, Materialien“, veröffentlicht vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Bd. 1), S. 29-38.
- KLEMPERER, VICTOR: Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933-1945. Berlin 1999.
- KOCH, GERTRUD: Corporate Identities. Zur Prosa von Dische, Biller und Seligmann. In: Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart, H. 7, 1990, S. 139-142.
- Koltun, Elizabeth (Hg.): The Jewish Woman. New Perspectives. New York 1976.
- KÖNIGSEDER, ANGELIKA UND WETZEL, JULIANE: Lebensmut im Wartesaal. Die jüdischen DP's (Displaced Persons) im Nachkriegsdeutschland. Frankfurt a. M. 1994.
- Köppen, Manuel (Hg.): Kunst und Literatur nach Auschwitz. Berlin 1993.

- Kugelman, Cilly: Zur Identität osteuropäischer Juden in der Bundesrepublik. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt a. M. 1986, S. 177-181.
- Kunst, Hermann und Wisniewski, Roswitha (Hg.): Handbuch für Frauenfragen. Zur Stellung der Frau in der Gegenwart. Informationen - Analysen - Anregungen. Stuttgart 1988.
- KUSCHEL, KARL-JOSEF: Über die Widerständigkeit heutiger Theologie. In: Ders. (Hg.): Lust an der Erkenntnis: Die Theologie des 20. Jahrhunderts. München 1986, S. 9-25.
- LACAN, JACQUES: Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar XI. Olten-Freiburg i. Br. 1978.
- LACAPRA, DOMINICK: The Historians' Debate. In: Gilman, Sander L. und Zipes, Jack (Hg.): Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996. New Haven-London 1997, S. 812-819.
- LAMPING, DIETER: Gedichte nach Auschwitz über Auschwitz. In: Kaiser, Gerhard R. (Hg.): Poesie der Apokalypse. Würzburg 1991, S. 237-257.
- LAMPING, DIETER: Gibt es eine neue deutsch-jüdische Literatur? In: Semittimes. Das deutsch-jüdische Meinungs- und Zeitmagazin, Jg. 3, 1991, Nr. 4, S. 96/97.
- LAMPING, DIETER: Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Göttingen 1998.
- LANDER, JEANNETTE: Auf dem Boden der Fremde. Frankfurt a. M. 1972.
- LAU, JÖRG: Was heißt hier jüdisch? In: Die Zeit / Dossier, Nr. 2, 05.01.2000, S. 9-13.
- LEHNERT, HERBERT: Was wir von Goldhagen lernen können. In: The German Quarterly, 70:1, Winter 1997, S. 57-63.
- LEITHOLD, FRANZ-J.: Die Dreigroschenoper. In: Harenbergs Lexikon der Weltliteratur. Autoren-Werke-Begriffe. Gütersloh 1989, Bd. 2, S. 785-787.
- LERMEN, BIRGIT: In der ‚Fremde der Heimat‘: Die Schriftstellerin Barbara Honigmann. In: Abret, Helga und Nageschmidt, Ilse (Hg.): Zwischen Distanz und Nähe. Eine Autorinnengeneration in den 80er Jahren. Bern 1998, S. 107-225.
- LEVI, PRIMO: The Drowned and the Saved. New York 1988.
- LEZZI, EVA: Geschichtserinnerung und Weiblichkeitskonzeptionen bei Esther Dischereit und Anne Duden. In: Aschkenas, Jg. 6, 1996, H. 1, S. 117-148.
- Lichtenstein, Heiner (Hg.): Die Fassbinder Kontroverse oder das Ende der Schonzeit. Königstein/Taunus 1986.

- Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter – Opfer – Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart. Bonn 1995
(Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 335).
- LIST, ELISABETH: Feministisches Denken im Spektrum der
Gegenwartsphilosophie. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg.
39, H. 5, 1991, S. 514-527.
- Lorenz, Dagmar C. G. und Weinberger, Gabriele (Hg.): Insiders and Outsiders:
Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria. Detroit 1994.
- LORENZ, DAGMAR C. G.: Keepers of the Motherland. German Texts by
Jewish Women Writers. Lincoln 1997.
- LORENZ, DAGMAR C. G.: Austrian Jewish History and Identity after 1945.
In: Modern Austrian Literature, Jg. 27, 1994, Nr. 3-4, S. 1-17.
- LORENZ, DAGMAR C. G.: Memory and Criticism: Ruth Klüger's ‚weiter
leben‘. In: Women in German Yearbook: Feminist Studies in German
Literature and Culture, H. 9, 1993, S. 207-224.
- LORENZ, DAGMAR C. G.: Verfolgung bis zum Massenmord: Holocaust-
Diskurse in deutscher Sprache aus der Sicht der Verfolgten. New York
1992.
- LYOTARD, JEAN-FRANCOIS: Das Inhumane. Plaudereien über die Zeit.
Wien 1989.
- MAIER, JOHANN: Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne.
München 1973.
- MAIER, JOHANN UND SCHÄFER, PETER: Kleines Lexikon des
Judentums. Stuttgart 1981.
- MARGOLINA, SONJA: Das Ende der Lügen. Berlin 1992.
- MARKOVITS, ANDREI S. UND NOVECK, BETH SIMONE: Fassbinder's
Garbage, the City and Death is produced. In: Gilman, Sander L. und
Zipes, Jack (Hg.): Yale Companion to Jewish Writing and Thought in
German Culture 1096-1996. New Haven-London 1997, S. 805-811.
- MAURER, WILHELM: Kirche und Synagoge. Motive und Formen der
Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der
Geschichte. Stuttgart 1953.
- MAYER, HANS: Außenseiter (1975). Frankfurt a. M. 1981.
- MAYER, HANS: Der Widerruf. Über Juden und Deutsche. Frankfurt a. M.
1994.
- MEAD, GEORGE HERBERT: Mind, self, and society. Chicago 1967.

- MERTENS, LOTHAR: Davidstern unter Hammer und Zirkel. Die Jüdischen Gemeinden in der SBZ/DDR und ihre Behandlung durch Partei und Staat 1945-1990. Hildesheim 1997.
- MERTENS, LOTHAR: Juden in der DDR. Eine schwindende Minderheit. In: Deutschland Archiv, Nr. 19, 1986, S. 1192-1203.
- MEYER, MICHAEL A.: Reformjudentum. In: Schoeps, Julius H. (Hg.): Neues Lexikon des Judentums. München 1992, S. 384-386.
- MONETA, JAKOB: ‚Die Freiheit des Andersdenkenden‘. Die Rolle von Juden und Jüdinnen in der deutschen Arbeiterbewegung. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): Deutsch-Jüdisches Verhältnis. Fragen, Betrachtungen, Analyse. Essen 1997, S. 125-141.
- MÖNNINGER, MICHAEL: Tabubruch. In: Berliner Zeitung / Magazin, Nr. 24, 29./30.01.2000, S. 1.
- MÜLLER, VOLKER: Der Appell des Zeugen. In: Berliner Zeitung, Nr. 23, 28.01.2000, S. 3.
- Nachama, Andreas und Schoeps, Julius H. (Hg.): Aufbau nach dem Untergang. Deutsch-jüdische Geschichte nach 1945. Berlin 1992.
- NIEDERLAND, WILLIAM G.: Clinical observations on the »Survivors‘ syndrome«. Symposium on psychic traumatization through social catastrophe. In: International Journal of Psychoanalysis, Bd. 49, 1980, S. 313-315.
- NOLDEN, THOMAS: Contemporary German Jewish Literature. In: German Life and Letters, Nr. 47, 1994, S. 77-93.
- NOLDEN, THOMAS: Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart. Würzburg 1995.
- OCHSE, KATHARINA: „What could be more fruitful, more healing, more purifying?“ Representations of Jews in the German Media after 1989. In: Gilman, Sander und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literature since 1989. New York-London 1994, S. 113-129.
- OFFENBERG, ULRIKE. „Seid vorsichtig gegen die Machthaber“ Die jüdischen Gemeinden in der SBZ und der DDR 1945-1990. Berlin 1998.
- OLINER, MARION M.: Hysterische Persönlichkeitsmerkmale bei Kindern Überlebender. In: Bergmann, Martin S. und Jucovy, Milton E., Kestenber, Judith S. (Hg.): Kinder der Opfer – Kinder der Täter. Psychoanalyse und Holocaust. Frankfurt a. M. 1995, S. 292-321.
- OSTOW, ROBIN: Jüdisches Leben in der DDR. Frankfurt a. M. 1988.
- OSTOW, ROBIN: Becoming Strangers: Jews in Germany’s Five New Provinces. In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.):

- Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989. New York-London 1994, S. 62-74.
- PAPACEK, ELLEN: Wahrnehmung aus jüdischer Perspektive. Barbara Honigmanns Prosawerk im Rahmen der jungen jüdischen Literatur. 1996 (Staatsexamensarbeit Universität Mainz, unveröffentlicht).
- PATZKE, CHRISTINE: Die Darstellung des Juden in der christlichen Kunst. In: Albertz, Jörg (Hg.): »Judenklischees« und jüdische Wirklichkeit. Wiesbaden 1985 (Schriftenreihe der Freien Akademie, Bd. 4), S. 189-216.
- PAUCKER, PAULINE: The Image of the Jewish Woman in Germany: Idealisation, Stereotype, Reality. In: Carlebach, Julius (Hg.): Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland. Berlin 1993, S. 237-266.
- PECK, JEFFREY M.: Being a Jewish American Germanist after Goldhagen: A Response to Herbert Lehnert, „Was wir von Goldhagen lernen können“. In: The German Quarterly, 70:2, Spring 1997, S. 168-174.
- PECK, JEFFREY M.: The 'Ins' and 'Outs' of the New Germany. In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989. New York-London 1994, S. 130-147.
- PIPER, FRANCISZEK: Massenvernichtung von Juden in den Gaskammern des KL Auschwitz. In: Staatliches Museum Auschwitz-Birkenau (Hg.): Auschwitz. Nationalsozialistisches Vernichtungslager. Oswiecim 1997, S. 243-258.
- PREDELLI, ULRICH: Der Randgruppenzoo und die Ästhetik des Stigmas. In: Die Palette. Zeitschrift für Literatur von Randgruppen, 9. Jg., Nr. 18, 1993 (Themenheft „50 Jahre danach – Jüdische AutorInnen schreiben), S. 102-109.
- PÜTZ, PETER: Die deutsche Aufklärung. Darmstadt 1991 (4. überarb. und erw. Aufl.).
- RABINBACH, ANSON: Negative Identities. In: Berghahn, Klaus L. (Hg.): The German-Jewish Dialogue Reconsidered. New York u.a. 1996 (German Life and Civilization, Bd. 20), S. 189-206.
- REICH-RANICKI, MARCEL: Mein Leben. Stuttgart 1999.
- REMMLER, KAREN: En-gendering Bodies of Memory: Tracing the Genealogy of Identity in the Work of Esther Dischereit, Barbara Honigmann, and Irene Dische. In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989. New York-London 1994, S. 184-209.
- REMMLER, KAREN: Gender Identities and the Remembrance of the Holocaust. In: Women in German Yearbook, Nr. 10, 1995, S. 167-187.

- REMMLER, KAREN: Reclaiming Space. Jewish Women in Germany Today. In: Brinker-Gabler, Gisela und Smith, Sidonie (Hg.): Writing New Identities. Gender, Nation, and Immigration in Contemporary Europe. Minneapolis-London 1997, S. 171-195.
- REMMLER, KAREN: The ‚Third Generation‘ of Jewish-German Writers. In: Gilman, Sander L. und Zipes, Jack (Hg.): Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096-1996. New Haven-London 1997, S. 796-804.
- RICHARZ, MONIKA: Juden in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik seit 1945. In: Brumlik, Micha u.a. (Hg.): Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945. Frankfurt a. M. 1986, S. 13-30.
- RICOEUR, PAUL: Geschichte und Wahrheit (1955). München 1974.
- RICOEUR, PAUL: Soi-même comme un autre. 1990.
- RUNGE, IRENE: Vom Kommen und Bleiben. Berlin 1993.
- Schilling, Sabine und Stephan, Inge, Weigel, Sigrid (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln-Weimar- Wien 1994 (Literatur – Kultur – Geschlecht; Bd. 2: Große Reihe).
- Schirmacher, Frank (Hg.): Im Osten erwacht die Geschichte: Essays zur Revolution in Mittel- und Osteuropa. Stuttgart 1990.
- SCHMITTER, ELKE: Heimwege in die Fremde. In: Die Zeit, Nr. 46, 08.11.1996, Literaturbeilage.
- SCHNEIDER, RICHARD CHAIM: Deutsches Unglück. ‚Die Zeit‘ warnt die Juden. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 211, 12.09.1996, S. 17.
- SCHNEIDER, RICHARD CHAIM: In der Haut der Eltern. Eine Entgegnung auf die Leserbriefe. In: Benz, Wolfgang (Hg.): Zwischen Antisemitismus und Philosemitismus. Juden in der Bundesrepublik. Berlin 1991 („Dokumente, Texte, Materialien“-Reihe vom Zentrum für Antisemitismusforschung der Technischen Universität Berlin, Bd. 1), S. 71-86 (zuerst erschienen in Die Zeit, Nr. 50, 07.12.1990).
- SCHNEIDER, RICHARD CHAIM: Wir sind da! Die Geschichte der Juden in Deutschland von 1945 bis heute. München 2000.
- SCHNEIDER, RICHARD CHAIM: Zwischenwelten. Ein jüdisches Leben im heutigen Deutschland. München 1994.
- Schoeps, Julius H. (Hg.): Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust. Hamburg 1996.
- SCHOEPS, JULIUS H.: Klima der Scheinheiligkeit – Buch im Gespräch. In: Die Zeit, Nr. 35, 22.08.1997.

- Schoeps, Julius H. (Hg.): Neues Lexikon des Judentums. München 1992.
- SCHOLEM, GERSHOM: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch. In: Judaica, Bd. 2, 1970, S. 7-11.
- SCHOLZ, CHRISTIAN: ‚Deutsch-Jüdisches Verhältnis? Eine Einleitung. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): Deutsch-jüdisches Verhältnis. Fragen, Betrachtungen, Analysen. Essen 1997, S. 13-23.
- Scholz, Hannelore und Baume, Brita (Hg.): Der weibliche multikulturelle Blick. Berlin 1994 („Der weibliche multikulturelle Blick“ – Schriftenreihe, Bd. 1).
- SCHOLZ, HANNELORE: Schwierigkeiten mit dem Erinnern. In: Schilling, Sabine und Stephan, Inge, Weigel, Sigrid (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln-Weimar-Wien 1994, S. 291-305.
- SCHOLZ, HANNELORE: Widersprüche im bürgerlichen Frauenbild. Zur ästhetischen Reflexion und poetischen Praxis bei Lessing, Friedrich Schlegel und Schiller. Weinheim 1992 (Ergebnisse der Frauenforschung, Bd. 26).
- SCHRUFF, HELENE: Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘. Hildesheim-Zürich-New York 2000.
- SCHUBERT, KURT: Das christlich-jüdische Religionsgespräch im 12. und 13. Jh. In: Kairos, Neue Folge 19 (1977), S. 175-177.
- SCHUDER, ROSEMARIE UND HIRSCH, RUDOLF: Der gelbe Fleck. Wurzeln und Wirkungen des Judenhasses in der deutschen Geschichte. Berlin 1987.
- SCOTT, BONNIE KIME: Anglo-American Feminism. In: Groden, Michael und Kreiswirth, Martin (Hg.): The Johns Hopkins Guide to Literary Theory & Criticism. Baltimore-London 1994, S. 237-242.
- SELIGMANN, RAFAEL: Das deutsch-jüdische Verhältnis. Bestandsaufnahmen und Perspektiven. Hannover 1994/95 (Schriftenreihe der Rudolf von Bennigsen-Stiftung, Bd. 24).
- SELIGMANN, RAFAEL: Die Juden leben. In: Der Spiegel, Nr. 47, 16.11.92, S. 75-78.
- SELIGMANN, RAFAEL: Genug bemitleidet. Gegen ein deutsches Holocaust-Memorial. In: Der Spiegel, Nr. 3, 1995.
- SELIGMANN, RAFAEL: What Keeps the Jews in Germany Quiet? In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989. New York-London 1994, S. 173-183.
- SHEDLETZKY, ITTA: Eine deutsch-jüdische Stimme sucht Gehör – Zu Esther Dischereits Romanen, Hörspielen und Gedichten. In: Braese,

- Stephan (Hg.): In der Sprache der Täter. Neue Lektüren deutschsprachiger Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur. Opladen-Wiesbaden 1998, S. 199-225.
- SICHOVSKY, PETER: Wir wissen nicht was morgen wird, wir wissen wohl was gestern war. Junge Juden in Deutschland und Österreich. Köln 1985.
- SIES, CLAUDIA: Psychoanalyse. In: Lissner, Anneliese und Süßmuth, Rita, Walter, Karin (Hg.): Frauenlexikon. Wirklichkeiten und Wünsche von Frauen. Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 916-921.
- SILBERMANN, ALPHONS: Der ungebliebte Jude. Zur Soziologie des Antisemitismus. Zürich 1981.
- SILBERMANN, ALPHONS UND SALLEN, HERBERT: Juden in Westdeutschland. Selbstbild und Fremdbild einer Minorität. Köln 1992.
- SPÖTTEL, MICHAEL: Max Weber und die jüdische Ethik. Die Beziehung zwischen politischer Philosophie und Interpretation der jüdischen Kultur. Frankfurt a. M.-New York 1997.
- STEINBACH, PETER: Der Historikerstreit. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter – Opfer – Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart. Bonn 1995 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 335), S. 101-113.
- STEMBERGER, GÜNTER: Jüdische Religion. München 1995 (Beck'sche Reihe; Bd. 2003: Wissen).
- STENZEL, JÜRGEN: Idealisierung und Vorurteil. Zur Figur des ‚edlen Juden‘ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. In: Schöne, Albrecht und Mosès, Stéphane (Hg.): Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Frankfurt a. M. 1986, S. 114-126.
- Stephan, Inge und Weigel, Sigrid (Hg.): Die verborgene Frau: 6 Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft. Berlin 1988.
- Stephan, Inge und Weigel, Sigrid (Hg.): Feministische Literaturwissenschaft. Berlin 1984.
- STEPHAN, INGE UND WEIGEL, SIGRID: Vorwort. Feministische Literaturwissenschaft. In: Dies. (Hg.): Die verborgene Frau: 6 Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft. Berlin 1988, S. 5-14.
- STERN, FRANK: Philosemitismus in Deutschland. Die kulturelle Ambivalenz der Bilder von Juden. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): Deutsch-jüdisches Verhältnis. Fragen, Betrachtungen, Analysen. Essen 1997, S. 73-87.
- STERN, FRANK: Philosemitismus. Stereotype über den Feind, den man zu lieben hat. In: Babylon, H. 8, 1991, S. 15ff.

- STERN, GUY: BARBARA HONIGMANN. A Preliminary Assessment. In: Ders.: Literarische Kultur im Exil. Gesammelte Beiträge zur Exilforschung. Dresden-München 1998, S. 241-257.
- STIERLE, KARLHEINZ: Literaturwissenschaft. In: Ricklefs, Ulf (Hg.): Fischer-Lexikon Literatur (3 Bde.). Frankfurt a. M. 1996, Bd. 2, S. 1171f.
- STÖRIG, HANS-JOACHIM: Kleine Weltgeschichte der Philosophie (1950). Stuttgart 1995 (16. verbesserte Auflage).
- SULZBACH, WALTER: Die zwei Wurzeln und Formen des Judenhasses. Stuttgart 1959.
- SZNAIDER, NATAN: Jetzt und in Ewigkeit? Wer ist Jude? Ein neues Buch über die Anderen und Auserwählten. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 47, 26./27.02.2000, S. 17.
- THOMPSEN, JERRY: Jews, Zionism, and Israel. The Story of the Jews in the German Democratic Republik since 1945. Washington State University 1978 (Ph. D. Thesis).
- TIMM, ANGELIKA: Der politische und propagandistische Umgang mit der ‚Reichskristallnacht‘ in der DDR. In: Danyel, Jürgen (Hg.): Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten. Berlin 1995, S. 213-223.
- TIMM, ANGELIKA: Deutschland und Israel: Last der Vergangenheit – Herausforderung an die Zukunft. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): Deutsch-jüdisches Verhältnis. Fragen, Betrachtungen, Analysen. Essen 1997, S. 35-50.
- TIMM, ANGELIKA: Hammer, Zirkel, Davidstern. Das gestörte Verhältnis der DDR zu Zionismus und Staat Israel. Bonn 1997.
- TIMM, ANGELIKA: Israel in den Medien der DDR. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung, Nr. 2, 1992, S. 154-173.
- TODOROV, TZVETAN: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt a. M. 1985.
- TRAVERSO, ENZO: Die Juden und die deutsche Kultur. In: Bala, Heike Catrin und Scholz, Christian (Hg.): Deutsch-jüdisches Verhältnis. Fragen, Betrachtungen, Analysen. Essen 1997, S. 89-105.
- TREDER, UTA: Von der Hexe zur Hysterikerin. Bonn 1984.
- UEBERSCHÄR, GERD R.: Der Mord an den Juden und der Ostkrieg. Zum Forschungsstand über den Holocaust. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter-Opfer-Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart. Bonn 1995 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 335), S. 49-81.

- URBAN, SUSANNE: Die Freiheit kam erst später. Jüdische Überlebende als Displaced Persons. In: Lichtenstein, Heiner und Romberg, Otto R. (Hg.): Täter – Opfer – Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart. Bonn 1995 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 335), S. 170-182.
- VALENTIN, JOACHIM: Das Nichts war mir in Leere umgekippt. Abwesenheit Gottes versus säkulares Vakuum in ‚Zimzum‘ von Ulla Berkéwicz. In: Orientierung, Jg. 9, Nr. 62, 1998, S. 105-106.
- WALESCA TIELSCH, ELFRIEDE: Weibliche Ethik. In: Lissner, Anneliese und Süßmuth, Rita, Walter, Karin (Hg.): Frauenlexikon. Wirklichkeiten und Wünsche von Frauen. Freiburg-Basel-Wien 1988, S. 258-266.
- WALKER, KIZER: The Persian Gulf War and the Germans‘ Jewish Question‘: Transformations on the Left. In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989. New York-London 1994., S. 148-172.
- Weber, Ingeborg (Hg.): Weiblichkeit und weibliches Schreiben. Poststrukturalismus, weibliche Ästhetik, kulturelles Selbstverständnis. Darmstadt 1994.
- WEIGEL, SIGRID: Der schielende Blick. Thesen zur weiblichen Schreibpraxis. In: Stephan, Inge und Weigel, Sigrid (Hg.): Die verborgene Frau: 6 Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft. Berlin 1988 (Das Argument; Argument-Sonderband; AS 96), S. 83-137.
- WEIGEL, SIGRID: Die Stimme der Medusa. Schreibweisen in der Gegenwartsliteratur von Frauen. Dülmen-Hiddingsel 1995.
- WEIGEL, SIGRID: Frau und »Weiblichkeit«. In: Dies. und Stephan, Inge (Hg.): Feministische Literaturwissenschaft. Berlin 1984, S. 103-113.
- WEIGEL, SIGRID: „Frauen und Juden in Konstellationen der Modernisierung. Vorstellungen und Verkörperungen der internen Anderen“. In: Schilling, Sabine und Stephan, Inge, Weigel, Sigrid (Hg.): Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne. Köln-Weimar- Wien 1994 (Literatur – Kultur – Geschlecht; Bd. 2: Große Reihe), S. 333-351.
- WEIGEL, SIGRID: Topographien der Geschlechter. Kulturgeschichtliche Studien zur Literatur. Reinbek bei Hamburg 1990.
- WEISS, PETER: Die Ästhetik des Widerstands. Berlin 1983, 3 Bde.
- WEIZMAN, CHAIM: Wir sind ein Volk der Worte und der Hoffnung. In: Süddeutsche Zeitung, Nr. 13, 17.01.1996, S. 7.
- WISNIEWSKI, ROSWITHA: Anthropologie. In: Kunst, Hermann und Wisniewski, Roswitha (Hg.): Handbuch für Frauenfragen. Zur Stellung der Frau in der Gegenwart. Informationen - Analysen - Anregungen. Stuttgart 1988, S. 41-49.

- WOLFFSOHN, MICHAEL: Keine Angst vor Deutschland! Erlangen 1990.
- WOLT, RUTH: Die Protagonistin des Romans ‚Soharas Reise‘ von Barbara Honigmann. Soharas Selbstfindung. WS 1997/98 (Magisterarbeit Universität Freiburg, unveröffentlicht).
- VON WROBLEWSKY, VINCENT: Zwischen Thora und Trabant. Juden in der DDR. Berlin 1993.
- YOUNG, JAMES E.: Erinnern und Gedenken. Die Shoa und die jüdische Identität. In: Nachama, Andreas u.a. (Hg.): Jüdische Lebenswelten. Essays. Frankfurt a. M. 1991, S. 149-164.
- ZIPES, JACK: Die kulturellen Operationen von Deutschen und Juden im Spiegel der neueren deutschen Literatur. In: Babylon, H. 8, 1991, S. 34-44.
- ZIPES, JACK: The Contemporary German Fascination for Things Jewish. In: Gilman, Sander L. und Remmler, Karen (Hg.): Reemerging Jewish Culture in Germany: Life and Literatures Since 1989. New York-London 1994, S. 15-45.
- ZIPES, JACK: The Negative German-Jewish Symbiosis. In: Lorenz, Dagmar C. G. und Weinberger, Gabriele (Hg.): Insiders and Outsiders: Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria. Detroit 1994, S. 144-154.
- ZIPES, JACK: The Vicissitudes of Being Jewish in West-Germany. In: Ders. und Rabinbach, Anson (Hg.): Germans and Jews since the Holocaust. New York 1986, S. 27-49